الجزء السابع

المكتبة الإمدادية

باب العمرة ○ مكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الهبة[1]

قوله : (ثلاثة أهلة فى شهرين) وذلك[2] لأن الشهر لا يتم دون رؤية هلال الشهر الثانى ، فيكون فى الشهر الواحد رؤية هلالين، وفى الشهرين ثلاثة ، والمقصود بهذه العبارة بيان مضى الشهرين كملا لئلا يتوهم أن المراد بالشهرين أكثرهما .

---

(١) قال الحافظ : الهبة بكسر الهاء وتخفيف الموحدة تطلق بالمعنى الأعم على أنواع الإبراء ، وهو هبة الدين ممن هو عليه ، والصدقة وهى هبة ما يتمحض به طلب ثواب الآخرة ، والهدية وهى ما يكرم به الموهوب له ، ومن خصها بالحياة أخرج الوصية وهى تكون أيضاً بالأنواع الثلاثة ، وتطلق الهبة بالمعنى الأخص على ما لا يقصد له بدل وعليه ينطبق قول من عرف الهبة بأنها تمليك بلا عوض ، وصنيع المصنف محمول على المعنى الأعم لأنه أدخل فيها الهدايا ، اه . وفى العينى : معناها فى اللغة إيصال الشىء للغير بما ينفعه سواء كان مالا أو لا ، يقال وهبت له مالا ، ووهب الله فلاناً ولداً صالحاً ، ويسمى الموهوب هبة ، واتهبه إذا قبله ، واستوهبه إياه إذا طلب الهبة ، اه . وأجاد القسطلانى فى البحث فى معناه وبسط الكلام فى ذلك ، وقال الهبة فى الشرع تمليك بلا عوض فى الحياة ، والهدية تمليك ما يبعث غالباً بلا عوض إلى المهدى إليه إكراماً له ، ولا يقع اسم الهدية على العقار لامتناع نقله ، فلا يقال أهدى إليه داراً ولا أرضاً بل على المنقول كالثياب والعبيد ، اه . وبسط فى الإيرادات على التعريفين والأجوبة عنها ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، قال الحافظ : هو باعتبار رؤية الهلال أول الشهر ، ثم رؤيته

قوله : (إلى امرأة من المهاجرين[1]) لا يبعد أن يراد بكونها منهم سكونتها فيهم وإن لم تكن منهم بحسب نسبها .

(باب قبول هدية الصيد)

أفرده[2] بالذكر لما فى تحصيله

ثانياً فى أول الشهر الثانى ثم رؤيته ثالثاً فى أول الشهر الثالث، فالمدة ستون يوماً، والمرئى ثلاثة أهلة ، وسيأتى فى الرقاق من طريق هشام بن عروة عن أبيه بلفظ : كان يأتى علينا الشهر ما نوقد فيه ناراً ، وفى رواية يزيد بن رومان : هذه زيادة عليه ولا منافاة بينهما ، اهـ ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية وأكثر الشروح ، قال الحافظ : قول أبى غسان فى هذه الرواية « إن المرأة من المهاجرين » وهم ، ويحتمل أن تكون أنصارية حالفت مهاجرياً وتزوجت به ، أو بالعكس ، وقد ساقه ابن بطال فى هذا الموضع بلفظ امرأة من الأنصار ، والذى فى النسخ التى وقفت عليها من البخارى ما وصفته ، اهـ . يعنى بلفظ « امرأة من المهاجرين » وهو كذلك فى جميع الشروح الموجودة عندى إلا العينى ففيه بلفظ « امرأة من الأنصار » قال : وفى كثير من النسخ « إلى امرأة من المهاجرين » وقال ابن التين : أكثر الروايات أنها من الأنصار ، ولعلها كانت هاجرت وهى مع ذلك أنصارية فى الأصل ، وفى أصل ابن بطال أيضاً من الأنصار ، اهـ . ثم قال الحافظ وغيره من الشراح فى ترجمة الباب : قوله «باب من استوهب إلخ » أى سواء كان عيناً أو منفعة جاز بغير كراهة فى ذلك إذا كان يعلم طيب أنفسهم ، اهـ . قلت : والغرض من هذه الترجمة والآتية ظاهر ، وهو استثناؤهما من ذم السؤال الوارد فى كثير من الروايات ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ولا يبعد عندى أنه أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم من قوله ﷺ : « من اتبع الصيد فقد غفل » أخرجه أبو داود والترمذى وغيرهما من أن الاشتغال بذلك سبب الغفلة ، وقبول هديته إعانة على ذلك

من تعب(١) فلعل متوهماً يتوهم أنه لا يجوز قبوله لما يلحق المهدى فيه من الضرر .

قوله : (بوركها أو فخذيها) أورده على سبيل(٢) الشك ، ثم عين(*) اللفظ فقال فخذيها لا شك فيه ، أو المعنى أن التشكيك إنما ورد من أحد من رواة هذا الإسناد فقط وإلا فقد علم من أسانيد أخر أن أنساً رضى الله عنه قال فخذيها ولا شك فيه ، أو المعنى أن الشك إنما هو باعتبار الورك هل كان فى المرسل إليه أم لا ؟ وأما لفظ فخذيه فلا شك فيه .

وسيأتى فى كتاب الذبائح « باب ما جاء فى التصيد » قال ابن المنير : مقصوده بهذه الترجمة التنبيه على أن الاشتغال بالصيد لمن هو عيشه به مشروع ولمن عرض له ذلك وعيشه بغيره مباح ، وأما التصيد لمجرد اللهو فهو محل الخلاف ، قال الحافظ : فيه إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهو بشرط قصد التزكية والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبه بباطل منه ، فلو لم يقصد الانتفاع به حرم ، فإن لازمه أكثر منه كره لأنه قد يشغله عن بعض الواجبات وكثير من المندوبات ، وأخرج الترمذى من حديث ابن عباس رضى الله عنه رفعه « من اتبع الصيد غفل » وله شاهد عن أبى هريرة عند الترمذى أيضاً وآخر عند الدارقطنى فى الأفراد من حديث البراء ، وقال : تفرد به شريك ، اهـ . قلت : فهذه الروايات تومىء إلى كراهة الاشتغال بالصيد، فدفعه بقوله ﷺ هدية الصيد ١٢ .

(١) فإن فى قوله ﷺ من عرض عليه طيب فلا يرده فإنه طيب الريح خفيف المحمل : إيماء إلى أن لخفة المحمل وثقله دخلا فى قبول الهدية ، فلما كان فى الاصطياد شدة المشقة فكان يتوهم عدم قبول هدية الصيد لكونها غير خفيف المحمل ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله « فخذيها » لا شك فيه ، يشير إلى أنه يشك فى الوركين خاصة ، وأن الشك فى قوله فخذيها أو وركيها ليس على السواء ،

(*) هذا الذى اختاره الشراح ١٢ ز .

قوله : (ثم قال بعد قبله) يعنى بذلك(١) أنه ذكر الأكل أولا ثم رجع عنه وقال إنه لا يعلم أكله ، نعم كان قبوله إياه معلوما يقيناً .

أو كان يشك فى الفخذين ثم استيقن ، اه . وقال العينى قال : « فخذيها » لا شك فيه ، فاعل قال هو شعبة لأن قول ابن بطال قال : شعبة فخذيها لا شك فيه ، ثم قال فيه دليل على أن شعبة شك فى الفخذين أولا ثم استيقن ، قلت : يشير بهذا إلى أنه لا يشك فى فخذيها وإنما الشك بين الوركين والفخذين ، اه . قلت : أخذ العينى هذا الكلام عن الكرمانى وكلامه أوضح إذ قال : قال ابن بطال قول شعبة وفخذيها لا شك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولا ثم استيقن ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى : لعله بعث بهما لكنه ذكر فى بعضها « وركاً » وفى بعضها « فخذاً » ، اه . وأيده فى هامشه برواية مسلم بلفظ « بعث بوركيها وفخذيها » اه ١٢

(١) وهو كذلك قال الحافظ : شك فى الأكل ثم استيقن القبول فجزم به آخراً ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الترمذى تقريراً آخر كما تقدم فى الكوكب الدرى إذ قال : قول أنس رضى الله عنه «فأكله» يشير إلى جواز التغير فى رواية الحديث بالمعنى فإن الأكل لما كان لازم القبول وضعه موضعه إذ لا يكون القبول فى أمثال هذه إلا للأكل ، ولذلك لم يقبل النبى ﷺ حمار وحش أهدى إليه وهو محرم لما لم يجز له أكله ، ثم لما صرح بأكل النبى ﷺ وكان الظاهر منه معناه الحقيقى ، سألت عنه : هل هو فى معنى الأكل نفسه ؟ قال : لا ، إنما أردت لازم معناه ، وإنما هو القبول ، ومن ههنا يعلم أن أمثال هذه التصرفات تكثر فى الروايات ولا يلزم فى ذلك ضرر إذا لم يتغير المعنى المراد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن شراح البخارى اختلفوا فى هذا الشك والترديد : ممن هو؟ قال الحافظ فى الفتح : وهذا الترديد لهشام بن زيد وقف جده أنساً على قوله «أكله» فكأنه توقف فى الجزم به وجزم بالقبول ، اه . وفى الكرمانى قال ابن بطال : قول شعبة «وفخذيها» لا شك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولا ثم استيقن ، اه.

(قال لا أدرى حرٌّ أم عبد) قصد شعبة بذلك أنه(*) (١) لم يكن علم بكونه حراً أو عبداً حين حدثنا الحديث ، ثم لقيته بعد وسألته لعلى أجد علماً بذلك عنده ، فقال : كما كان يقوله أولاً ولم يدر حقيقة الحال ما كانت .

(باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى)

يعنى بذلك(٢) أن فعل هؤلاء لا يضر بالعدل الواجب على الزوج لأنهم لم

وهكذا فى العينى عن التوضيح : قال شعبة « شك فى الفخذين أولا ثم استيقن » ، اهـ. وفى القسطلانى قال شعبة : فخذيها لاشك فيه ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ، قلت : ويؤيده أن الإمام أباداود أخرج هذا الحديث برواية حماد عن هشام بدون الشك بلفظ : فقبلها ١٢ .

(١) يعنى أن عبد الرحمن لما حدث شعبة أولا لم يعين كونه حراً أو عبداً ، ولذا قال فى الرواية : قال عبد الرحمن زوجها عبد أوحر فلم سأله شعبة مرة أخرى فوجهه الشيخ رحمه الله باحتمال أن عبد الرحمن لعله تعين عنده شىء بعد ذلك ١٢ .

(٢) قال الكرمانى فى الحديث : إنه ليس على الرجل حرج فى إيثار بعض نسائه بالتحف من المآكل ، وإنما يلزمه العدل فى المبيت وإقامة النفقة والكسوة . وقال الحافظ : فى الحديث منقبة ظاهرة لعائشة وأنه لا حرج على المرء فى إيثار بعض نسائه بالتحف وإنما اللازم العدل فى المبيت والنفقة ونحو ذلك من الأمور اللازمة ، كذا قرره ابن بطال عن المهلب ، وتعقبه ابن المنير(**) بأن النبى ﷺ لم يفعل ذلك ، وإنما فعله الذين أهدوا له وهم باختيارهم فى ذلك ، وإنما لم يمنعهم النبى ﷺ لأنه ليس من كمال الأخلاق أن يتعرض الرجل إلى الناس بمثل ذلك لما فيه من التعرض لطلب الهدية ، وأيضاً فالذى يهدى لعائشة كأنه ملك الهدية بشرط .

(*) أى عبد الرحمن ١٢ ز .

(**) وسيأتى كلام ابن المنير بأوضح من ذلك ١٢ ز .

يؤمروا بذلك ولو رضى الزوج بفعلهم ذلك وصنيعهم (١) هذا كان غير مؤاخذ عليه

والتمليك يتبع فيه تحجير المالك مع أن الذى يظهر أنه ﷺ كان يشركهن فى ذلك ، وإنما وقعت المنافسة لكون العطية تصل إليهن من بيت عائشة ، وفيه قصد الناس بالهدايا أوقات المسرة ومواضعها ليزيد ذلك فى سرور المهدى إليه ، اه . وسيأتى فى كتاب النكاح باب العدل بين النساء « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » قال الحافظ : أشار بذكر الآية إلى أن المنفى فيها العدل بينهن من كل جهة وبالحديث إلى أن المراد بالعدل التسوية بينهن بما يليق بكل منهن ، فإذا وفى لكل واحدة منهن كسوتها ونفقتها والإيواء إليها لم يضره ما زاد على ذلك من ميل قلب أو تبرع بتحفة ، اه . وفى المغنى : ليس على التسوية بين نسائه فى النفقة والكسوة إذا قام بالواجب لكل واحدة منهن ، قال أحمد فى الرجل له امرأتان : له أن يفضل إحداهما على الأخرى فى النفقة والشهوات والكسى إذا كانت الأخرى فى كفاية ، ويشترى لهذه أرفع من ثوب هذه وتكون تلك فى كفاية ، لأن التسوية فى هذا كله تشق ، فلو وجب لم يمكنه القيام به إلا بحرج ، فسقط وجوبها كالتسوية فى الوطء ، اه . وفى الدر المختار : يجب أن يعدل فى القسم بالتسوية فى البيتوتة والملبوس والمأكول والصحبة لا فى المجامعة كالمحبة بل يستحب ، قال ابن عابدين : قوله « فى الملبوس والمأكول » ولو عبر بالنفقة لشمل الكل ، والعدل فى كلامه بمعنى عدم الجور لا بمعنى التسوية فإنها لا تلزم فى النفقة ، قال فى البحر : قال فى البدائع : يجب عليه التسوية بين الحرتين فى المأكول والملبوس والمشروب والبيتوتة ، وهكذا ذكر الولواجى ، والحق أنه على قول من اعتبر حال الرجل وحده فى النفقة ، وأما على القول المفتى به من اعتبار حالهما فلا ، فإن إحداهما قد تكون غنية والأخرى فقيرة فلا يلزم التسوية بينهما مطلقا فى النفقة ، اه ١٢ .

(١) قال القسطلانى : قال المهلب فى الحديث إنه لا حرج على الرجل فى إيثار بعض نسائه بالتحف والطرف من المآكل ، واعترضه ابن المنير بأنه لا دلالة فى

أيضاً لأنهما فعلان قلبيان ، وقد قال(١) النبي ﷺ : « اللهم هـذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك » .

قوله : (لحزب فيه عائشة وصفية إلخ) ولعل صفية وسودة صارتا مع عائشة وحفصة لما رأتا أنهما إن لم تكونا معهما لربما عرضهما ما يسوءهما ، فأما صفية(٢) فلكونها

الحديث على ذلك وإنما الناس كانوا يفعلون ذلك ، والزوج وإن كان مخاطباً بالعدل بين نسائه فالمهدون الأجانب ليس أحدهم مخاطباً بذلك ، فلهذا لم يتقدم عليه الصلاة والسلام إلى الناس بشيء في ذلك - لا يقال إنه عليه الصلاة والسلام هو الذي يقبل الهدية فيملكها فيلزم التخصيص من قبله ؛ لأنا نقول : المهدي لأجل عائشة كأنه ملك الهدية بشرط تخصيص عائشة ، والتمليك يتبع فيه تحجير المالك فذكر ما تقدم في كلام الحافظ رحمه الله ١٢ .

(١) قال الحافظ : روى الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم من طريق حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول : « اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك » قال الترمذي : يعني به الحب والمودة ، كذلك فسره أهل العلم ، قال الترمذي : ورواه غير واحد عن حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة مرسلا : وهو أصح من رواية حماد بن سلمة ، وقد أخرج البيهقي عن ابن عباس في قوله : « ولن تستطيعوا » الآية ، قال في الحب والجماع ، اهـ ١٢ .

(٢) فإنها صفية بنت حيي بن أخطب من بني النضير وهو من سبط لاوى ابن يعقوب ثم من ذرية هارون بن عمران أخي موسى عليهما السلام ، ولا يشكل عليه ما في الإصابة من رواية الترمذي عن صفية قالت : دخل على النبي ﷺ وقد بلغني عن عائشة وحفصة كلام فقال : « ألا قلت كيف تكونان خيراً مني وزوجي محمد وأبي هارون وعمي موسى » وكان بلغها أنهما قالتا : نحن أكرم على رسول الله ﷺ منها ، نحن أزواجه وبنات عمه ، اهـ . فإنها رضي الله تعالى عنها كانت عاقلة كما

نازحة الدار غريبة لكونها ابنة حي ولم يكن من أنفسهم ، وسودة(١) لكبر سنها وقلة رغبة النبي ﷺ فيها ، وباقي الأزواج(٢) المطهرات عددن أنفسهن على سوية من عائشة وحفصة فلم يخضعن لهما ولا استسلن فكانت حزبين .

قوله : (فأرسلن زينب) وكانت ذات غضب(٣) ولذلك لم يسألنها أول وهلة .

قاله أبو عمر، فلما رأت حبه ﷺ عائشة صارت معها على أن مثل هذا الكلام قد يجري في حزب واحد أيضاً ١٢ .

(١) وقد أعطت يومها لعائشة رضي الله عنها، وكانت تخافها أيضاً ، كما سيأتي في باب « لِمَ تحرم ما أحل الله لك » من كتاب الطلاق ، تقول سودة : « فو الله ماهو إلا أن قام على الباب فأردت أن أناديه بما أمرتني فرقاً منك » الحديث ١٢ .

(٢) أي الخمسة الباقية وهن : أم سلمة وزينب بنت جحش، وميمونة بنت الحارث ، وأم حبيبة، وجويرية رضي الله عنهن ، كما قاله الكرماني ، وهكذا قال الحافظ ، ثم قال : دون زينب بنت خزيمة « أم المساكين » ، رواه ابن سعد عن أم سلمة قالت : « كلمني صواحبي وهن فذكرتهن ، وكنا في الجانب الثاني وكانت عائشة وصواحبها في الجانب الآخر فقلن كلمي رسول الله ﷺ فإن الناس يهدون إليه في بيت عائشة» الحديث قال ابن سعد : ماتت زينب بنت خزيمة قبل أن يتزوج النبي ﷺ أم سلمة وأسكن أم سلمة بيتها لما دخل بها ، اه ١٢ .

(٣) في العيني من رواية مسلم في هذه القصة : قالت عائشة : فأرسل أزواج النبي ﷺ زينب بنت جحش وهي التي كانت تساميني منهن في المنزلة عند رسول الله ﷺ لم أر امرأة قط خيراً في الدين من زينب وأتقى لله وأصدق حديثاً فذكرت أوصافها إلى أن قالت : ما عدا سورة من حدة كانت فيها تسرع الفيئة قالت : فقالت يا رسول الله إن أزواجك أرسلنني يسألنك العدل في بنت أبي قحافة ؟ قالت: ثم وقعت بي فاستطالت علي فلم تبرح زينب حتى عرفت أن رسول

. . . .

الله ﷺ لايكره أن أنتصر فلما وقعت بها لم أنشبها حتى انهيت عليها، فقال رسول الله ﷺ وتبسم : إنها بنت أبي بكر ، انتهى مختصراً . ثم قال : وفي رواية النسائي وابن ماجه مختصراً عن عائشة قالت : « دخلت على زينب بنت جحش فسبتني فردعها النبي ﷺ فأبت ، فقال سبيها ، فسببتها حتى جف ريقها في فمها ، قال العيني : يحتمل أن تكون هذه قضية أخرى ، اه . وقال الحافظ : يمكن أن يحمل على التعدد ، اه . قلت : وهو كذلك عندي فإن الإمام أبا داود أخرج في باب الانتصار عن أم محمد عن أم المؤمنين قالت : دخل على رسول الله ﷺ وعندنا زينب بنت جحش فجعل يصنع شيئاً بيده فقلت بيده حتى فطنته لها فأمسك وأقبلت زينب تقحم لعائشة فنهاها فأبت أن تنتهي فقال لعائشة سبيها فسبتها فغلبتها ، الحديث ، ثم أخرج أبو داود أيضاً في الباب المذكور قصة إيذاء رجل لأبي بكر وسكوته رضي الله تعالى عنه في المرتين وانتصاره في الثالثة ، وفيه : فقام رسول الله ﷺ حين انتصر أبو بكر وقال : نزل ملك من السماء يكذبه بما قال لك ، فلما انتصرت وقع الشيطان فلم أكن لأجلس إذا وقع الشيطان ، قال شيخنا في البذل : كتب مولانا محمد يحيى المرحوم : الانتصار جائز على قدر الظلم والأحسن العفو ولذلك لم يرض بانتصار أبي بكر وإن كان بعد المرات وأمر عائشة بالانتصار لأن أبا بكر أفضل، فكره منه تركه لما(*) هو أولى ، ولا كذلك في عائشة لأنها ليست بمنزلة أبي بكر ، وأيضاً فإن المقصود وهو دفع الفتنة كان حاصلا في قضية عائشة بالانتصار فلو سكتت لزادت القصة ، وأما في واقعة أبي بكر رضي الله عنه فكان ترك الانتصار هو السبب لاندفاع الفتنة إلى آخر ما أفاده إلى أن قال : إن الانتصار وإن كان الأولى تركه إلا أنه قد يستحب الانتصار، بل ويجب إذا خاف في الترك مفسدة ، انتهى مختصراً.

(*) قال ابن كثير في تفسيره : هذا الحديث في غاية الحسن في المعنى وهو مناسب للصديق رضي الله عنه ١٢ .

قوله : (وإنها بنت أبي بكر) وكان(١) أبو بكر أعلمهم وأفصحهم وأخطبهم كما يظهر من حديث سقيفة بنى ساعدة حيث سلم له عمر ذلك ، وكان قوله ﷺ : « فإن(٢) الوحى لم يأتنى إلخ » إظهاراً لفضل عائشة عند الله تعالى فكان المقصود أن حي إياها ليس بناش إلا عن موجب قوى ، كيف وفيها من الفضائل ما ليست فى غيرها .

قلت : ويمكن الجواب عنه بأن زينب رضى الله عنها كانت زوجته عليه الصلاة والسلام فلم يرض لها النبى ﷺ مع كونها على غير حق أن يجيب لها الملك بخلاف مخاصم الصديق رضى الله عنه ، والأوجه عندى فى الجواب أن تقحم زينب رضى الله عنها فى الحقيقة كان على النبى ﷺ لا على عائشة رضى الله عنها والانتصار له ودفع الإيراد عنه عليه السلام واجب على كل أحد ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله : قوله إنها بنت أبي بكر أى إنها شريفة عاقلة عارفة كأبيها ، وكذا فى رواية مسلم ، وفى رواية النسائى « رأيت وجهه يتهلل » وكأنه ﷺ أشار إلى أن أبا بكر كان عالماً بمناقب مضر ومثالبها فلا يستغرب من بنته تلق ذلك عنه « ومن يشابه أبه فما ظلم » اه . وزاد العينى : قيل معناه أى من أجود فهماً وأدق نظراً منها ، اه ١٢ .

(٢) كما هو نص حديث الباب وسيأتى فى فضل عائشة بلفظ فإنه والله ما نزل علىّ الوحى وأنا فى لحاف امرأة منكن غيرها ، قال الحافظ : وفى الحديث منقبة عظيمة لعائشة ، وقد استدل به على فضل عائشة على خديجة وليس ذلك بلازم لأمرين: أحدهما لاحتمال أن لا يكون أراد إدخال خديجة فى هذا وأن المراد بقوله منكن المخاطبة ومن أرسلها أو من كان موجوداً حينئذ من النساء ، والثانى على تقدير إرادة الدخول فلا يلزم من ثبوت خصوصية شىء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق كحديث « أقرأكم أبى » ونحو ذلك ، ومما يسأل عنه الحكمة فى اختصاص عائشة بذلك ، فقيل لمكان أبيها ، وأنه لم يكن يفارق النبى ﷺ فى أغلب أحواله فسرى سره لابنته مع

(باب من[1] رأى الهبة الغائبة جائزة)

ما كان لها من مزيد حبه ﷺ، وقيل : إنها كانت تبالغ فى تنظيف ثيابها ، التى تنام فيها مع النبى ﷺ ، والعلم عند الله ، اه .

ومما لا يذهب عليك ما قال الحافظ : قد تصرف الرواة فى هذا الحديث بالزيادة والنقص ، ومنهم من جعله ثلاثة أحاديث ، قال البخارى : الكلام الأخير قصة فاطمة أى إرسال أزواج النبى ﷺ فاطمة إليه يذكر عن هشام بن عروة عن رجل عن الزهرى عن محمد بن عبد الرحمن ، يعنى أنه اختلف فيه على هشام فرواه سليمان بن بلال عنه عن أبيه عن عائشة فى جملة الحديث الأول، ورواه عنه غيره بهذا الإسناد الأخير، اه . وقال الكرمانى : محمد بن عبد الرحمن المخزومى يروى عن عائشة بدون واسطة ، فإن قلت هذه رواية عن مجهول ، قلت : مذكور على طريق الشهادة والمتابعة واحتمل فيها ما لا يحتمل فى الأصول ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله : « من رأى الهبة الغائبة جائزة » ذكر فيه طرفا من حديث المسور ومروان فى قصة هوازن ومراده منه قوله ﷺ : وإنى رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل، فإن فى بقية الحديث طيبنا لك ففيه أنهم وهبوا ما غنموه من السبى من قبل أن يقسم ، وذلك فى معنى الغائب ، قال ابن بطال : فيه أن للسلطان أن يرفع أملاك قوم إذا كان فى ذلك مصلحة واستئلاف ، وتعقبه ابن المنير وقال : ليس كما قال ، بل فى نفس الحديث أنه ﷺ لم يفعل ذلك إلا بعد تطييب نفوس المالكين ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ففيه أنهم تركوا ما غنموه من السبى من قبل أن يقسم وذلك فى معنى الغائب وتركهم إياه فى معنى الهبة وفيه تعسف شديد من وجوه : الأول أنهم ما ملكوا شيئاً قبل القسمة وإن كانوا استحقوه ، والثانى إطلاق الهبة على الترك بعيد جداً ، والثالث أنه هبة شىء مجهول لأن ما يستحق كل واحد منهم قبل القسمة غير معلوم ، والرابع توصيف الهبة بالغيبة وفيه ما فيه، وهذه التعسفات كلها

. . . .

من وضع هذه الترجمة على الوجه المذكور، اھ . وهكذا قال غيرهما وكلامهم هذا نص فى أنه ﷺ رد سبي هوازن قبل القسمة ، وسيأتى فى باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة من قوله وقد وهب النبي ﷺ وأصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم ، قال الحافظ : قوله وهوغيرمقسوم من تفقه المصنف وقوله غيرالمقبوضة، فالمراد القبض الحقيق ، وأما القبض التقديرى فلابد منه لأن الذى ذكره من هبة الغانمين لوفد هوازن ماغنموه قبلأن يقسم فيهم ويقبضوه فلاحجة فيه علىصحة الهبة بغير قبض لأن قبضهم إياه وقع تقديرياً باعتبار حيازتهم له على الشيوع ، اھ . وسيأتى الكلام علىقول البخارىوهو غيرمقسوم فى بابه، وظاهر كلام الحافظ هذا أنهبة الغانمين كان قبل قبضهم الحقيق ، قلت: ويشكل على هذا كله ما يأتى فى المغازى فى هذه القصة فى باب قوله تعالى : « ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم » قال الحافظ : ساق الزهرى هذه القصة من هذا الوجه مختصرة ، وقد ساقها موسى بن عقبة فى المغازى مطولة، ولفظه « ثم انصرف رسول الله ﷺ من الطائف فى شوال إلى الجعرانة وبها السبي «سبي هوازن» وقدمت عليه وفدهوازن مسلمين فأسلموا وبايعوا ثم كلموه - أى فى السبايا - فقال سأطلب لكم وقد وقعت المقاسم فأى الأمرين أحب إليكم آلسبي أم المال ؟ قالوا : خيرتنا يا رسول الله بين الحسب والمال فالحسب أحب إلينا ، فقال : أما الذىلبنى هاشم فهو لكم وسوف أكلم لكم المسلمين» إلى آخر ما بسط من القصة . ثم قال : قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم ، وكان ترك السبي بغير قسمة وتوجه إلى الطائف فحاصرها ثم رجع عنها إلى الجعرانة ثم قسم الغنائم هناك فجاءه وفد هوازن بعد ذلك ، اھ . قال القسطلانى : فى الباب المذكور قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم حتى ظننت أنكم لا تقدمون وقد قسمت السبي » ، اھ . ففيه تصريح بأن رد السبايا كان بعد القسمة ، ولم يتعرض لذلك الشراح فى أبواب الهبة

ولا يمكن الإيراد بذلك على من وقف(١) تمامها على القبض فإن الهبة جائزة عنده إلا أنها لم تتم بعد أو يكون مما ورد فى الرواية عدة فلا يرد الذى أوردتم .

قوله : (أن أرد إليهم سبيهم) وقوله : (طيبنا لك) وقوله : (نعطيه إياه) الثلاثة بأسرها تحتمل أن تكون ترجمة(*) وأنت تعلم أن الغالب فيها هو العدة دون الهبة .

(باب الهبة للولد(٢) وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز إلخ)

بل فيها كلهم متظافرون على أن ردها كان قبل القسمة ، وعليه بنوا كلامهم فى شروح التراجم ، اللهم إلا أن يقال إن هذا مبنى على اختلاف الروايات ، فقد تقدم فى كتاب الوكالة فى باب « إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم » عن العينى أن رد سبيهم إليهم كان قبل القسمة عند ابن إسحق وعند غيره بعدها ١٢ .

(١) وهى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز عن المغنى المكيل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة إلا بالقبض ، وهو قول أكثر الفقهاء منهم أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك يلزم ذلك بمجرد العقد لأنه تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف ، ولنا إجماع الصحابة فإن ماقلناه مروى عن أبى بكر وعمر ولم يعرف لهما مخالف ، قال المروزى : اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلىّ على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة ، وأما غير المكيل والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد ، وهو قول مالك وعن أحمد رواية أخرى : لا تلزم الهبة فى الجميع إلا بالقبض ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم : الثورى والشافعى وأصحاب الرأى لما ذكرنا فى المسألة الأولى ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أربعة أحكام :

الأول : الهبة للولد وإنما ترجم به ليرفع إشكال من يأخذ بظاهر الحديث المشهور : « أنت ومالك لأبيك » لأن مال الولد إذا كان لأبيه فلو وهب الأب

(*) أى مثبتة للترجمة ١٢ .

. . . .

ولده شيئاً كان كأنه وهب نفسه ، ففي الترجمة إشارة إلى ضعف الحديث المذكور أو إلى تأويله ، وهو حديث أخرجه ابن ماجة من حديث جابر ، وبسط الحافظ في تخريجه ، ثم قال : فمجموع طرقه لا تحطه عن القوة فتعين تأويله .

الحكم الثاني : العدل بين الأولاد في الهبة ، وهي من مسائل الخلاف كما سيأتي وحديث الباب حجة من أوجه .

الثالث : رجوع الوالد فيما وهب للولد وهي خلافية أيضاً ومنهم من فرق بين الصدقة والهبة فلا يرجع في الصدقة لأنه يراد بها ثواب الآخرة .

الرابع: أكل الوالد من مال الولد بالمعروف .

قال ابن المنير: وفي انتزاعه من حديث الباب خفاء ، ووجهه أنه لما جاز للأب بالاتفاق أن يأكل من مال ولده إذا احتاج إليه فلأن يسترجع ما وهبه له بطريق الأولى ، اهـ . قلت : وكلام الكرماني في هذا أوجه وأوضح إذ قال : قال شارح التراجم: فإن قيل ليس في حديث النعمان ما يدل على أكل الرجل مال ولده ، قلنا : إذا جاز للرجل انتزاع ملك ولده الثابت بالهبة لغير حاجة ، فلأن يجوز عند الحاجة أولى ، اهـ . وقال العيني في المسألة الثالثة : إن الأب إذا وهب لابنه هل له أن يرجع ؟ فيه خلاف ، فعند الشافعي وأحمد وإسحق : ليس للواهب أن يرجع فيما وهب إلا الذي ينحله الأب لابنه ، وغير الأب من الأصول كالأب عند الشافعي في الأصح ، وفي التوضيح لا رجوع في الهبة إلا للأصول أباً كان أو أماً أو جداً ، وليس لغير الأب الرجوع عند مالك وأكثر أهل المدينة إلا أن عندهم أن الأم لها الرجوع أيضاً إذا كان أبوه حياً ، وهذا هو الأشهر عند مالك وروى عنه المنع ، ولا يجوز عند أهل المدينة أن ترجع الأم ما وهبت ليتيم من ولدها كما لا يجوز الرجوع في العتق وأشباهه ، وعند أصحابنا الحنفية لا رجوع فيما يهبه لكل ذي رحم محرم بالنسب كالأخ والأخت وكل من لو كان امرأة لا يحل له أن يتزوجها ، وبه قال

إن (١) أراد بعدم الجواز أنه لا يصلح فهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه واضحة
وإن أراد أن الهبة لم تقع أصلا فهو غير مسلم والرواية دالة على خلافه ، لأن

طاوس والحسن وأحمد وأبو ثور ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة وبيان الشرائط الأربعة فى جواز الرجوع للوالد فى هبته فى الأوجز ، ومستدل الحنفية فى ذلك ما أخرجه مالك فى موطأه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : من وهب هبة لصلة رحم أو على وجه صـــدقة فإنه لا يرجع فيها ، الحديث ١٢ .

(١) هذه هى المسألة الثانية من المسائل الأربعة المذكورة فى كلام الحافظ، وبسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز ، وجملة ما فيه أن المشهور من مذهب الإمام أحمد أن التسوية فى عطية الأولاد واجب ، فلو فضل بعضها فهى باطلة وهو قول الثورى وأحمد وإسحاق وبه صرح البخارى رحمه الله ، وبه قال سائر الظاهرية وبعض المالكية والمشهور عن هؤلاء أنها باطلة ، وعن أحمد أنها تصح ويجب أن يرجع وعنه يجوز التفاضل إن كان بسبب، كأن يحتاج الولد لزمانته أو كثرة عالته أو اشتغاله بالعلم ونحوه من الفضائل أو صرف عن بعضه بفسقه أو بدعته أو غير ذلك فيجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى : يجوز أن ينحل لبعض ولده دون بعض وروى ذلك عن الثورى ، وقال الشافعى : ترك التفضيل حسن الأدب ، وقال طاوس : لا يجوز ذلك ولا رغيف محترق ، وبه قال ابن المبارك ، وحجة الجمهور ما أخرجه مالك رحمه الله فى موطأه عن عائشة أن أبا بكر رضى الله عنه كان نحلها جاد عشرين وسقا ، الحديث ، واحتج الشافعى رحمه الله بقوله ﷺ فى حديث النعمان : « أشهد على هذا غيرى » ثم إنهم اختلفوا فى صفة التسوية فقال محمد بن الحسن وأحمد وإسحاق وبعض الشافعية والمالكية :

الإرجاع[1] لا يمكن دونه .

قوله (يرد إليها) إن كان[2] المراد أنه يرده عليه حكما فلا يجوز له أكله فهو

العدل أن يعطى الذكر حظين كالميراث ، وقال غيرهم لا فرق بين الذكر والأنثى وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأبو يوسف ، قال الحافظ : وظاهر الأمر بالتسوية يشهد لهم ، واستأنسوا بحديث ابن عباس رفعه : « سووا بين أولادكم فى العطية ، فلو كنت مفضلا أحداً لفضلت النساء ، أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى من طريقه وإسناده حسن ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الكلام على الدلائل وأقوال الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) وقد أجيب من جهة الجمهور عن حديث النعمان بعشرة أجوبة ذكرت فى الأوجز منها هذا الذى اختاره الشيخ قدس سره ١٢ .

(٢) قال الحافظ : التفصيل المذكور بين أن يكون خدعها فلها أن يرجع ، أولا فلا ، هو قول المالكية إن أقامت البينة على ذلك ، وقيل : يقبل قولها فى ذلك مطلقاً وإلى عدم الرجوع من الجانبين مطلقاً ذهب الجمهور ، وإلى التفصيل الذى نقله الزهرى ذهب شريح ، وقال الشافعى: لا يرد شيئاً إذا خالعها ولو كان مضمراً بها لقوله تعالى : « لا جناح عليهما فيما افتدت به » ، اهـ . ثم ترجم عليه البخارى باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها » قال الحافظ : أى هل يجوز لأحد منهما الرجوع فيها ، اهـ . قلت : ميل الإمام البخارى إلى عدم جواز الرجوع كما تدل عليه الآثار التى ذكرها البخارى فى الباب على الأصل الأربعين من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة ، وفى العينى عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم : الزوج والمرأة بمنزلة ذى الرحم إذا وهب أحدهما لصاحبه لم يكن له أن يرجع ، اهـ. قلت : وهو مذهب الجمهور ، فنى الأوجز بعد ذكر الاتفاق على أن لا رجوع فيما وهب الزوج لامرأته ، أما هبة المرأة لزوجها فعن أحمد فيه روايتان : إحداهما لا رجوع

خلاف مذهب الحنفية ولا يضر مخالفة الزهرى لهم وإن كان المراد أنه لايطيب له أخذه مروءة وتقوى فهو مسلّم ، ودلالة الآية على مدعاه الأول من حيث المفهوم ولا معتبر بالمفهوم عندنا .

(العائد فى هبته) أورده ههنا لإثبات(١) أنه ليس له أن يعود فيما أعطاها ، ولا هى فيما أعطته .

لها وهو قول النخعى ومالك والثورى والشافعى وأصحاب الرأى ، والثانية لها الرجوع وهو قول شريح والشعبى وحكاه الزهرى عن القضاة وعن أحمد رحمه الله رواية ثالثة نقلها أبو طالب إذا وهبت له مهرها فإن كان سألها ذلك رده إليها رضيت أو كرهت لأنها لا تهب إلا مخافة غضبه أو إضرار بها بأن يتزوج عليها ، وإن لم يكن سألها وتبرعت به فهو جائز فظاهر هذه الرواية أنه متى كانت مع الهبة قرينة من مسألته لها أو غضبه عليها أو ما يدل على خوفها منه فلها الرجوع لأن شاهد الحال يدل على أنها لم تطب بها نفساً ، اه ١٢ .

(١) وهو كذلك فى الزوجين عندنا كما تقدم ، والحديث من مستدلات الأئمة فى عدم جواز الرجوع فى الهبة ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، ففيه استدل بالحديث الشافعى وأحمد وإسحاق على أنه ليس للواهب أن يرجع فيما وهبه إلا الذى ينحله الأب لابنه ، وعند مالك : له أن يرجع فى الأجنبى الذى قصد منه الثواب ولم يثبه ، وبه قال أحمد فى رواية ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : للواهب الرجوع عن هبته ما دامت قائمة ولم يعوض منها وهو قول عمر بن عبد العزيز وشريح والنخعى والشعبى وغيرهم ، وروى ذلك عن عمر وعلى وابن عمر وأبى هريرة ، وفى المحلى : قال أبو حنيفة يصح الرجوع فى الهبة إلا بأحد سبعة أمور : القرابة والموت والزوجية والهلاك والخروج عن الملك والعوض والزيادة ، وبسط فى الأوجز فى دلائل الحنفية والجواب عن الحديث ١٢ .

(باب هبة المرأة لغير زوجها إلخ)

لما ورد(١) فى بعض الروايات أنها ليس لها أن تستبد بالتصرف فى خالص مالها دون الزوج ، بيّن المؤلف أن التصرف لها فى مالها وإن كان خلاف الأولى للحديث غير أنه نافذ منها إن فعلت .

قوله : (واليوم رشوة (٢)) لأن النبى ﷺ كان معصوماً فلم يكن هناك مظنة جور فى الحكم وإمكان ذلك فاستوى المهدى وغيره ولا كذلك فينا معاشر الأمراء والحكام .

---

(١) قال الحافظ : قوله باب هبة المرأة لغير زوجها، وبهذا قال الجمهور، وخالف طاوس فمنع مطلقاً ، وعن مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشـيدة إلا من الثلث ، وعن الليث لا يجوز مطلقاً إلا فى الشىء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة ، واحتج لطاوس بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه : « لا يجوز عطية امرأة فى مالها إلا بإذن زوجها » أخرجه أبو داود والنسائى ، وقال ابن بطال : أحاديث الباب أصح ، وحملها مالك على الشىء اليسير وجعل حده الثلث فما دونه، اه . قال العينى وتبعه القسطلانى: قال مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها إلا من الثلث قياساً على الوصية ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال عمر بن عبد العزيز » وصله ابن سعد بقصة فيه فروى من طريق : فرات بن مسلم قال : اشتهى عمر بن عبد العزيز التفاح فلم يجد فى بيته شيئاً يشترى به فركبنا معه فتلقاه غلمان الدير بأطباق تفاح فتناول واحدة فشمها ثم رد الأطباق ، فقلت له فى ذلك ، فقال لا حاجة لى فيه ، فقلت : ألم يكن رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقبلون الهدية ؟ فقال : « إنها لأولئك هدية وهى للعمال بعدهم رشوة » ، ووصله أبو نعيم فى الحلية من طريق عمرو بن مهاجر عن عمر بن عبد العزيز فى قصة أخرى ، اه ١٢ .

قوله (فلينظر أيهدى له أم لا) فيه الترجمة(١) حيث أنكر النبي ﷺ عليه قبوله الهدية لأنها كانت لعلة .

قوله : (وكانت فصلت الهدية) أي أفرزت (٢) من مال المهدى وليس المراد القبض كما فهم(٣) المحشى لأنه يلغو عليه قوله وهو حى ، لأن القبول لا يمكن إلا وهو حى .

---

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث لأن رسول الله ﷺ أنكر على عامله المذكور على أخذه الهدية لأنها هدية تهدى لأجل علة ، اهـ . قال الحافظ : إنه ﷺ عاب على ابن اللتبية قبوله الهدية لكونه كان عاملا ، وأفاد بقوله فهلا جلس أنه لو أهدى إليه فى تلك الحالة لم تكره لأنها كانت لغير ريبة ، اهـ ١٢ .

(٢) ترجم البخارى (باب إذا وهب) الرجل (هبة) لآخر (أو وعد) آخر (ثم مات) الذى وهب أو الذى وعد أو الذى وهب له أو الذى وعد له (قبل أن تصل) الهبة أو الذى وعده به (إليه) أى إلى الموهوب له أو الموعود له لم ينفسخ عقد الهبة لأنه يؤول إلى اللزوم كالبيع ، قاله القسطلانى ، قال الحافظ : قال الإسماعيلى : هذه الترجمة لا تدخل فى الهبة بحال ، قال الحافظ : قال ذلك بناء على أن الهبة لا تصح إلا بالقبض وإلا فليست هبة وهذا مقتضى مذهبه ، لكن من يقول إنها تصح بدون القبض يسميها هبة وكأن البخارى جنح إلى ذلك ، اهـ . قلت : وتقدم قريبا فى « باب من رأى الهبة الغائبة جائزة » بيان الاختلاف فى أن الهبة تتوقف على القبض أم لا ١٢ .

(٣) فى هامش النسخ الهندية عن القسطلانى قوله : فصلت بلفظ المجهول وفى نسخة بلفظ المعلوم وهما من الفصل والمراد القبض ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره أوفق بظاهر الألفاظ لكن الشراح كلهم من الكرمانى والعينى وغيرهما متضافرون على أن المراد منه القبض ، وما أفاده الشيخ يوافقه ما سيأتى فى القول الآتى عن تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله، وقال الحافظ : قوله « قال عبيدة»

وعندنا(١) هى للمهدى ولورثته لأن إفرازه عن ماله لا يخرجها عن ملكه نعم قول الحسن(٢) يوافق رأى الحنفية إن كان المراد بالرسول فى كلامه رسول المهدى له وهو الظاهر من مقابلة كلامه بكلام عبيدة مع أن الرسول إذا كان رسول المهدى كان فى حكم نفسه فلا يناسب بناء الاختلاف عليه فتدبر فيه .

بفتح أوله هو ابن عمرو السلمانى وتفصيله بين أن يكون انفصلت أم لا مصير منه إلى أن قبض الرسول يقوم مقام قبض المهدى إليه ، وذهب الجمهور إلى أن الهدية لا تنتقل إلى المهدى إليه إلا بأن يقبضها أو وكيله ، اه . وهكذا قال العينى ١٢ .

(١) وبه قال الجمهور كما تقدم قريباً عن الحافظ والعينى ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله تعالى قوله «فصلت» أى ميزت من مال الواهب ، وليس المراد بالفصل القبض كما قيل، وقوله: « المهدى له حى » أى حين الفصل ثم مات قبل القبض فهى لورثته ، وقوله « إذا قبضها الرسول » أى رسول المهدى له ولا يكفى بمجرد الفصل ، فالحاصل أن الحسن يشترط قبض الرسول وعبيدة يكتفى بمجرد الفصل أى [جدا كردن از مال واهب] ولاحاجة إلى قبض الرسول عنده ،اه. وفى الفيض بعد ذكر قول عبيدة : حاصله أن المدار على الفصل ، قلنا : المدار على القبض دون التقسيم ، اه . قلت : ويؤيد الجمهور ما حكى الحافظ فى الفتح برواية أحمد والطبرانى عن أم كلثوم بنت أبى سلمة وهى بنت أم سلمة قالت : « لما تزوج النبى ﷺ أم سلمة قال لها إنى أهديت إلى النجاشى حلة وأواقى من مسك ولا أرى النجاشى إلا قد مات ولا أرى هديتى إلا مردودة علىّ ، فإن ردت على فهى لك ، قال: وكان كما قال» الحديث ، وإسناده حسن ، اه . فهذا يدل على أن مجرد الإفراز لا يدخل الشىء فى ملك الموهوب له وإلا كانت هديته ﷺ لورثة النجاشى ، والعجب أن الحافظ رحمه الله تعالى جعل هذا الحديث فى معنى قول عبيدة ، والظاهر أنه خلافه يؤيد الجمهور كما ترى ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى الفتح: قال ابن بطال : قال مالك كقول الحسن ، وقال أحمد

قوله (لحثى لى ثلاثاً) ولم يثبت(١) شىء مما قصده المؤلف أن الهبة تتم من غير قبض لأن الهبة هنا إنما تمت لإعطاء أبى بكر ، وإلا فلم يكن إلا عدة محضة كما يدل عليه قول أبى بكر « من كان له عدة إلخ » ، ولعل المؤلف قصد بترجمته أن من وعد وعداً أو وهب هبة بمعنى أنه قصد أن يهبها فإن إيفاءه مستحسن وواجب فى مكارم الأخلاق لا فى شريعة الحلال والحرام وهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه غير مستنكرة .

وإسحاق إن كان حاملها رسول المهدى رجعت إليه ، وإن كان حاملها رسول المهدى إليه فهى لورثته ، اه ، قلت : ما حكى الحافظ من موافقة مالك لقول الحسن ليس بوجيه عندى ، لأن مالكاً لا يشترط قبض الرسول أيضاً بل الهبة تتم بمجرد الكلام عنده كالعتق والوقف كما تقدم فى باب « من رأى الهبة الغائبة جائزة » ، وما حكى الحافظ من مذهب أحمد هو موافق لمذهب الحنفية كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله إذا قبضها الرسول أى مطلقاً سواء كان رسول المهدى أو رسول المهدى له ، وعندنا إن قبضها رسول المهدى له فهى لورثته ، وإن قبضها رسول المهدى فهى لا تكون لورثة المهدى له لعدم القبض المشروط فى الهبة ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الإسماعيلى : ليس ما قاله النبى ﷺ لجابر هبة وإنما هى عدة على وصف ، لكن لما كان وعد النبى ﷺ لا يجوز أن يخلف نزلوا وعده منزلة الضمان فى الصحة فرقاً بينه وبين غيره من الأمة ممن يجوز أن يفى وأن لا يفى ، زاد القسطلانى : فلا مطابقة بين الحديث والترجمة إلا على هذا التأويل ، قال الحافظ : وجه إيراده أنه نزل الهدية إذا لم تقبض منزلة الوعد بها ، وقد أمر الله بإنجاز الوعد ولكن حمله الجمهور على الندب ، اه . وتعقب القسطلانى فقال بعد نقل قول الإسماعيلى : فيه نظر ، وبيانه كما فى المصابيح أن الترجمة لشيئين : أحدهما إذا وهب ثم مات قبل وصولها فساق لها ما ذكره عن عبيدة والحسن ، ثانيهما : إذا وعد ثم مات قبل وصولها ، وساق له حديث جابر وقوله ﷺ « لو جاء مال البحرين »

قوله : (هو لك ياعبد الله إلخ) لعل المؤلف[1] قصد بذلك أن ما قال بعضهم

الحديث وعد بلا ريب ، فلم يقع للمؤلف رحمه الله إخلال لما وقع فى الترجمة على مالايخفى، وليس فعل الصديق واجباً عليه ولم يكن لازما للرسول وإنما فعله اقتداء بطريقة النبى ﷺ ، فإنه كان أوفى الناس بعهده وأصدقهم لوعده ، اه . قلت : والظاهر عندى أن ميل الإمام البخارى إلى أن إيفاء الوعد واجب فإنه ترجم فى كتاب الشهادات « باب من أمر بإنجاز الوعد » وذكر فيه قضى ابن أشوع بالوعد ، ثم قال رأيت إسحاق بن راهويه يحتج بحديث ابن أشوع ،وذكر فى الباب حديث جابر رضى الله عنه هذا ١٢ .

(١) اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو الذى اختاره مولانا محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال: « قوله كيف يقبض، أى يقبض الموهوب فاشتراه النبى ﷺ من عمر لأن البكر كان له وكان ركوب ابن عمر عليها بطريق الاستعارة منه وكان ابن عمر قابضاً له قبل الهبة فاكتفى بالقبض الأول ، ومن ههنا يعلم أن قبض الضمان يقوم مقام قبض الملك لأن ابن عمر كان قابضاً له قبل البيع قبض الأمانة وهو قبض العارية ، ثم إذا باعه عمر انتهى الاستعارة وصار قبضه قبض الضمان كقبض الغصب ، ثم إذا وهبه النبى ﷺ صار قبضه قبض الملك فقبل الهبة كان قبضه قبض الضمان تحول بالهبة إلى قبض الملك وهو المطلوب ، وأما هبة النبى ﷺ فلم يكن قبل القبض لأنه كان قادراً على القبض فوجد القبض الحكمى ، اه . وفى الهداية : إذا كانت العين فى يد الموهوب له ملكها بالهبة وإن لم يجدد فيه قبضاً لأن العين فى قبضه والقبض هو الشرط بخلاف ما إذا باعه منه لأن القبض فى البيع مضمون فلا ينوب عنه قبض الأمانة ، وفى هامشه متى تجانس القبضان ناب أحدهما عن الآخر وإذا تغايرا ناب الأعلى عن الأدنى ولا ينوب الأدنى عن الأعلى ، بيانه أن الشىء إذا كان مغصوبا فى يده فباعه منه لا يحتاج إلى قبض آخر لاتفاق القبض إذ كل واحد منهما مضمون ، وكذلك إذا وهبه لا يحتاج إلى قبض آخر

. . . .

لكون ذلك القبض أعلى وهو كونه مضموناً ، وكذلك إذا كان الشيء وديعة في يده أو عارية فوهبه مالكه من صاحب اليد فإنه لا يحتاج إلى قبض آخر ، لاتفاق القبضين ، لأن كلا القبضين أمانة ، ولو كانت وديعة أو عارية فباعه منه فإنه يحتاج إلى قبض جديد ، لأن قبض الأمانة لاينوب عن قبض الضمان . انتهى مختصراً .
وقال الحافظ في الفتح : « باب كيف يقبض أي الموهوب » قال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب وحيازة الموهوب ، لذلك قال : واختلفوا هل من شرط صحة الهبة الحيازة أم لا ؟ لحكى الخلاف وتحريره قول الجمهور إنها لاتتم إلا بالقبض وعن القديم ، وبه قال داود : تصح بنفس العقد وإن لم تقبض ، وعن أحمد : تصح بدون القبض في العين المعينة دون الشائعة ، وعن مالك رحمه الله كالقديم ، لكن قال : إن مات الواهب قبل القبض وزادت على الثلث افتقر إلى إجازة الوارث ، ثم إن الترجمة في الكيفية لا في أصل القبض ، فكأنه أشار إلى قول من قال : يشترط في الهبة حقيقة القبض دون التخلية ، اهـ . وقال العيني : وجه إيراد حديث ابن عمر ههنا لبيان كيفية قبض الموهوب والموهوب ههنا متاع فاكتفى فيه بكونه في يد البائع(*) ولم يحتج إلى قبض آخر ، وقال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب له وحيازة الموهوب لذلك كركوب ابن عمر الجمل ، واختلفوا في الحيازة هل هي شرط لصحة الهبة أم لا ؟ فقال بعضهم شرط ، وهو قول أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وغيرهما ممن عد أسماءهم العيني والشافعي والكوفيين ، وقالوا : ليس للموهوب له مطالبة الواهب بالتسليم إليه لأنها ما لم تقبض عدة فيحصل الوفاء ولا يقضى عليه . وقال آخرون تصح بالكلام بدون القبض كالبيع ، روى ذلك عن علي وابن مسعود وغيرهما ، وبه قال مالك وأحمد ، إلا أن أحمد قال للموهوب له المطالبة بها في حياة الواهب وإن مات بطلت الهبة ، وإن

(*) كذا في الأصل والظاهر بدله الموهوب له ١٢ ز .

إن قبض الضمان لاينوب عن قبض(١) الأمانة غيرمسلّم ، وأن الواجب هوالقبض المطلق كيفما كان : قبض أمان أوقبض ضمان ، حتى أن قبض ابن‌عمر كان قبض أمانة حين هو راكب عليه وهو مملوك لعمر، ثم صارت قبضته قبضة ضمان حين ملكه النبي ﷺ وعبدالله راكبه،ثم لماوهبه النبي ﷺ إياه صار قبضه قبض أمانة(٢) وأنت تعلم مافيه (بياض(٣)فى الأصل) .

قلت : إذا تعين فى الهبة حق الموهوب له وجب لهمطالبة الواهب فى‌حياته فكذلك بعد مماته كسائر الحقوق ، قلت : هذا هو القياس لولا حكم الصديق رضى الله تعالى عنه بين ظهرانى الصحابة وهم متوافرون فيما وهب لابنته جداد عشرين وسقاً من ماله بالغابة ولم تكن قبضتها وقال لو كنت خزنته كان ذلك ، وإنما هو اليوم مال وارث، ولم يروعن‌أحدمن‌الصحابة أنه أنكرقوله ذلك ولا ردعليه ، اه . قلت : هذه مسألة أخرى وهى توقف تمام الهبة على القبض، والمسألة التى ترجم بها الإمام البخارى هى مسألة كيفية القبض وستأتى قريباً ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر بدله قبض ملك ، فإن قبض ابن عمر كان أولا قبض ضمان ثم تبدل بقبض ملك ، وهو مؤدى ما تقدم قريباً فى تقرير مولانا محمد حسن المكى ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل والصواب ههنا أيضاً على الظاهر بدله قبض ملك ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، وقد تقدم فى « باب شرى الدواب والحمير ، وإذا اشترى دابة أو جملا وهو عليه إلخ » . حديث ابن عمر وحديث جابر ، وتقدم فيه الكلام على حديث‌جابر فى كلام الشيخ قدس سره ،وعلى حديث ابن عمر فى كلام الشيخ محمد حسن المكى قدس سره ، وقال ركوب النائب‌والوكيل كركوب الموكل ، وفى الدر المختار : التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل ، قال ابن عابدين : قد يكون القبض حكمياً ، قال محمد : كل تصرف يجوزمن غير قبض إذا فعله المشترى قبل القبض‌لايجوز، وكل مالا يجوز

. . . .

إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشترى قبل القبض جاز ، ويصير المشترى قابضاً ، أى لأن قبض الموهوب له يقوم مقام قبض المشترى ، اهـ . وقال الموفق : قبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا بيع كيلا أو وزنا فقبضه بكيله ووزنه ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : التخلية فى ذلك قبض ، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى : أن القبض فى كل شيء بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له كالعقار ، ولنا ماروى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « إذا بعت فكل ، وإن ابتعت فاكتل » رواه البخارى ، هذا فيما بيع كيلا وإن بيع جزافا فقبضه نقله لأن ابن عمر قال : « كنا نشترى الطعام من الركبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله » رواه مسلم ، وهذا يبين أن الكيل إنما وجب فيما بيع بالكيل ، وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثياباً فقبضها نقلها ، وإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه ، وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لاحائل دونه ، لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة فى قبض هذه الأشياء ما ذكرنا ، اهـ . وقال : ينقل فى موضع آخر ، القبض فيما لا ينقل بالتخلية بينه وبينه لاحائل دونه ، وفيما بالنقل ، وفى المشاع بتسليم الكل إليه ، فإن أبى الشريك أن يسلم نصيبه قيل للمتهب : وكل الشريك فى قبضه لك ونقله ، فإن أبى نصب الحاكم من يكون فى يده لهما فينقله ليحصل القبض لأنه لا ضرر على الشريك فى ذلك ويتم به عقد شريكه ، اهـ . وقال أيضاً فى موضع آخر : والشركة فيه والتولية والحوالة به كالبيع ، وجملته أن ما يحتاج إلى القبض لا يجوز الشركة فيه ولا توليته ولا الحوالة به قبل قبضه ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك : يجوز هذا كله فى الطعام قبل قبضه لأنها تختص بمثل الثمن الأول لجازت قبل القبض كالإقالة ، ولنا أن هذه أنواع بيع فتدخل فى عموم النهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه ، وفارق الإقالة فإنها فسخ

قوله لعمر : (اسمع وهو جالس يا عمر) ولا ينافيه ماسبق(١) أنه أمر جابراً أن يذهب فيخبر بذلك عمر فذهب فأخبره لأنه كان قبل ذلك غائباً فذهب جابر فأخبره ثم لما حضر لديه ﷺ قال له النبي ﷺ اسمع يا عمر فقال قد سمعت .

للبيع فأشبهت الرد بالعيب، وكذلك لاتصح هبته ولا ما أشبه ذلك من التصرفات المفتقرة إلى القبض لأنه غير مقبوض فلا سبيل إلى إقباضه ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) أى فى كتاب الاستقراض فى « باب إذا قاص أو جازفه فى الدين » من رواية وهب بن كيسان على جابر بلفظ : « فجاء جابر رسول الله ﷺ ليخبره بالذى كان فوجده يصلى العصر ، فلما انصرف أخبره بالفضل ، فقال أخبر ذاك ابن الخطاب ، فذهب جابر إلى عمر فأخبره » الحديث ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بينهما ولم يتعرض لذلك الشراح ، ويؤيد ما أفاده الشيخ قدس سره ما فى الفتح من رواية أبى نضرة عن جابر عند أبى نعيم فى هذه القصة وفيها : فأتيت النبى ﷺ فأخبرته فقال ائتنى بعمر فأتيته ، فقال يا عمر : سل جابر عن نخله فذكر القصة ، ووقع فى رواية ديال بن حرملة أن أبا بكر وعمر جميعاً كانا مع النبى ﷺ وقال فى آخره: « قال فانطلق فأخبر أبا بكر وعمر » قال : فأخبرتهما » الحديث ، ونحوه فى رواية وهب بن كيسان عن جابر ، اه . وسيأتى مافى هذا الحديث من اختلاف الصلوات فى آخر كتاب الصلح .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب إذا وهب ديناً على رجل » أى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له ، قال ابن بطال : لاخلاف بين العلماء فى صحة الإبراء من الدين إذا قبل البراءة ، قال : وإنما اختلفوا إذا وهب ديناً له على رجل لرجل آخر ، فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصحح هذه ، ومن لم يشترطه صححها، لكن شرط مالك أن تسلم إليه الوثيقة بالدين ويشهد له بذلك على نفسه ويعلنه إن لم يكن به وثيقة ، وعند الشافعية فى ذلك وجهان :

قوله : (وقالت أسماء للقاسم إلخ) وكانا ابنى[1] أخيه وكان له بنون فكان ذلك

جزم الماوردى بالبطلان وصححه الغزالى ومن تبعه ، كذا فى الفتح ونحوه فى العينى وزاد : قال الشافعى وأبو حنيفة : الهبة غير جائزة لأنها لاتجوز عندهم إلا مقبوضة ، وقال أصحابنا الحنفية : تمليك الدين من غير من هو عليه لا يجوز لأنه لايقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لأنه إسقاط وإبراء ، اه . وكتب مولانا حسين على البنجابى : هذا هو إسقاط دين ، وأما إذا وهب الدائن الدين لغير المديون فلا يملك بالهبة لأنه لايتم إلا بالقبض كما جاء فى حديث نقله صاحب الهداية ، اه . قلت : وفى الهداية : القبض لابد منه لثبوت الملك ، وقال مالك : يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع ، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجوز الهبة إلا مقبوضة » ، اه . وبسط الزيلعى فى الآثار الدالة على هذا المعنى ، قال الحافظ فى حديث جابر رضى الله عنه : توجد الترجمة من قوله فسأل النبى ﷺ غرماء جابر أن يقبلوا ثمر حائطه وأن يحللوه ، فلو قبلوا كان فى ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون فى معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزاً لما طلبه النبى ﷺ اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف وهو أنه ﷺ سأل غرماء أبى جابر فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ ، وقال بعده فافهم فإنه دقيق غفل عنه الشراح ، اه . وتعقب السندى على العينى إذ قال : ودلالة الحديث على المطلوب واضحة لأن سؤاله ﷺ إياهم هبة الدين يدل على جوازه قطعاً إذ لا يمكن أن يطلب منهم شيئاً وهو غير جائز ، وبهذا سقط ما قال العينى مطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف ، اه ١٢ .

(١) فيه تجوز ، فإن أحدهما ابن أخى أسماء ، والآخر ابن ابن أخيها ، قال الحافظ : أسماء هى بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنه والقاسم بن محمد هو ابن أبى بكر رضى الله عنه وهو ابن أخيها ، وابن أبى عتيق هو أبو بكر عبد الله بن أبى عتيق محمد بن عبد الرحمن ابن أبى بكر وهو ابن ابن أخى أسماء ، اه . وضمير المذكر فى أخيه سبق قلم والصواب أخيها والضمير لأسماء ، وقوله : وله بنون إشارة إلى تخصيص هذين ، قال الحافظ :

وصية(١) منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا أيضاً أو كانت وهبت لهافلما اقتسماها تمت

لما ماتت عائشة رضى الله تعالى عنها ورثها أختاها أسماء وأم كلثوم وأولاد أخيها عبد الرحمن ولم يرثها أولاد محمد أخيها لأنه لم يكن شقيقها وكأن أسماء أرادت جبر خاطر القاسم بذلك وأشركت معه عبد الله لأنه لم يكن وارثاً لوجود أبيه ، اه . وقوله : قد أعطانى معاوية بيان لغلاء قيمة الأرض ، كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله : فأعطانى لكنى لم أبعه منه بذلك ، اه . وهكذا فى القسطلانى أى وما بعته منه ١٢ .

(١) وهذا توجيه للأثر من الحنفية يعنى يحتمل أن أسماء قالت ذلك عند وفاتها فيكون فى حكم الوصية ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك « باب هبة الواحد للجماعة » ، قال الحافظ : أى يجوز ولو كان شيئاً مشاعاً ، قال ابن بطال: غرض المصنف إثبات هبة المشاع وهوقول الجمهور خلافاً لأبى حنيفة، كذا أطلق وتعقب بأنه ليس على إطلاقه وإنما يفرق فى هبة المشاع بين ما يقبل القسمة وما لا يقبلها ، والعبرة بذلك وقت القبض لا وقت العقد ، اه . وهكذا فى العينى ، وقال : العبرة فى الشيوع وقت القبض لا وقت العقد ، حتى لو وهب مشاعاً وسلم مقسوماً يجوز ، اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره فى قوله : أو كانت وهبت لها إلخ ، وقال القسطلانى : وقال الحنفية : تجوز فيما لا ينقسم كالحمام والرحى، لا فيما ينقسم إلا بعد القسمة ، كما لا تجوز هبة سهم فى دار لأن القبض فى الهبة منصوص عليه مطلقاً فينصرف إلى الكامل ، والقبض فى المشاع ليس بكامل لأنه فى حيزه من وجه وفى حيز شريكه من وجه وتمامه إنما يحصل بالقسمة بخلاف المشاع فيما لم يقسم لأن القبض الكامل فيه غير متصور فاكتفى بالقاصر ، قاله ابن فرشتاه فى شرح المجمع ، وقبض المشاع يحصل بقبض الجميع منقولا كان أو غيره فإن كان منقولا ومنع من القبض الشريك فيه ووكله الموهوب له فى القبض له جاز فيقبضه له الشريك فإن امتنع الموهوب له من توكيل الشريك فيقبض له الحاكم ويكون فى يده لهما ، أما إذا لم يمتنع الشريك من القبض بأن رضى بتسليم نصيبه أيضاً إلى الموهوب له فقبض الجميع فيحصل الملك ويكون نصيبه تحت يد الموهوب له وديعة، اه ١٢ .

الهبة ونحن نقر أيضاً إن وهب مشاعاً فاقتسمه الموهوب لهم فإنها تتم بالقسمة(١) وإن لم تتم بالهبة نفسها ، ومع ذلك ففعل أسماء رضي الله عنها ليس حجة على مجتهد .

قوله : (أعطيت هؤلاء) فيه الترجمة(٢) حيث استرخصه أن يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استأذنه بلفظ الجمع الذي ذكره في كلامه ، والجواب : أما أولا فبأن إعطاءه إياهم لو وقع كما قصده النبي ﷺ لأعطى كلا منهم نصيبه والباقي من كل واحد واحد منهم كان باقياً على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن إعطاؤه إياهم إلا إعطاء واحد بعد واحد ، ولو سلم أنه قصد أن يعطيهم جميعاً فالقسمة في هذا المجلس كانت مجوزة للهبة ومتممة لها كما ذكرنا في قصة أسماء فافهم .

---

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قلنا : أجاز أن تكون قسمتها بينهما في تلك الساعة فلم تكن هبة مشاع أو هو فعل عائشة (*) فلا يكون حجة علينا ، اهـ . يعني أن المعروف من مسلك الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم ، وقول أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لعائشة رضي الله تعالى عنها في ذلك معروف وهو قوله : « إني نحلتك جداد عشرين وسقاً فلو كنت خزنته » الحديث ، تقدم قريباً في « باب كيف يقبض العبد والمتاع » أخرجه مالك ومحمد في موطأيهما وقول عمر رضي الله تعالى عنه : ألا لا تحل إلا لمن حازه وقبضه ، أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح كذا في الدراية ، فهذه أقوال الشيخين تخالف فعل أسماء ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قد اعترض الإسماعيلي بأنه ليس في حديث سهل ما ترجم به وإنما هو من طريق الإرفاق وأطال في ذلك ، والحق كما قال ابن بطال إنه ﷺ سأل الغلام أن يهب نصيبه للأشياخ وكان نصيبه منه مشاعاً غير متميز فدل على صحة هبة المشاع ، اهـ . وبسط القسطلاني في إيراد الإسماعيلي إذ قال : قال الإسماعيلي : ليس

(*) كذا في الأصل والصواب بدله فعل أسماء ١٢ ز .

قوله : (ما غنموا منهم) وهو غير مقسوم[1] وأنت تعلم أن سبي هوازن لم يكونوا مما يقبل القسمة والكلام(*) فيه فإن تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لأخيه وبعضه الآخر لأبيه وهكذا مما يتعذر ، وهذا إذا سلم أنه كان هبة لهم ، والذى يقتضيه النظر أنه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم فى رفع الأسر

فى هذا الحديث هبة لا للواحد ولا للجماعة ، وإنما هو شراب أتى به النبى ﷺ ثم سقى على وجه الإباحة والإرفاق كما لو قدم للضيف طعاماً يأكله ، وليس قوله للغلام أتأذن لى على جهة أنه حق له بالهبة لكن الحق من جهة السنة فى الابتدائية وللأشياخ حق السن ، وأجاب فى فتح البارى بأن الحق كما قال ابن بطال فذكر قوله ١٢ .

(١) هكذا فى جميع النسخ الموجودة من الهندية والمصرية المتون والشروح إلا ما فى نسخة على حاشية الهندية من زيادة قوله لهوازن بعد قوله غير مقسوم ، قال القسطلانى فى الفرع : وأصله علامة السقوط على قوله لهوازن وإثباتها بعد قوله غير مقسوم لأبى ذر ويبقى النظر فى قوله منهم على هذه الرواية فليتأمل ، اه . وقال الحافظ : قوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف ، اه . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : « وهو غير مقسوم » اعلم أنه عليه الصلاة والسلام انتظرهم بضعة عشر يوماً ثم قسم ، فلما ردهم ما كان قسم هؤلاء المسبيين على المبتوئين(**) لهما ونقول إنه إسقاط وإعتاق ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « المقبوضة » أى ما يمكن قبضها ، وقوله المقسومة تفسير لما قبله ، اه. وفى تقريره الآخر : قوله « باب الهبة المقبوضة إلخ » يعنى هذا باب هبة المشاع المقسوم وغير المقسوم ، فإن المقبوضة والمقسومة ما يمكن فيه القبض التام والقسمة وهما متضادتان وهو المسمى بالمشاع المقسوم ، وغير المقبوضة وغير المقسومة

(*) كذا فى الأصل والظاهر ولا كلام فيه ١٢ .

(**) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف ١٢ ز .

عن المستبعدين(١) وإطلاقهم .

ما لا يمكن فيه القبض التام والقسمة وهو المشاع الغير المقسوم ، فالثانى يجوز هبته بلا خلاف ، أما الأول ففيه خلاف ، لا يجوز هبته عندنا ، وتجوز عند البخارى والشافعى ، وقوله : « وهو غير مقسوم » لأن ذلك السبى كان بعضهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بين أبيه وأمه وأخيه فوهبه من كان هو فى يده إليهم جميعاً مع أن الرجل لا يمكن قسمته فكذا لا يمكن قبضه التام ، فثبت هبة المشاع الغيرالمقسوم وغيرالمقبوض أيضاً ، وكان بعضهم ممن لم يكن له إلا أب أو أم أو أخ واحد مثلا فوهبه إليه فثبت هبة المقبوض وإن لم يكن مشاعاً ولا مقسوماً ولا غير مقسوم ، لكن لا تتعلق به بالترجمة ، بل المقصود بالترجمة المشاع مقسوماً كان أو غير مقسوم ، ولا شك أن ذلك السبى كان أكثرهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بينهم مع أنه غير مقسوم فكان هبته منهم هبة المشاع الغير المقسوم ، ولا خلاف فى صحة هبة المشاع الغير المقسوم ، ثم المشاع والمقبوض بالنسبة إلى القابض لا بالنسبة إلى الواهب ، وأيضاً بعض ذلك السبى كان مشتركا بين الاثنين أو الثلاثة الغانمين فوهبوه إلى وليه فثبت الشيوع وعدم إمكان القبض بالنسبة إلى الواهب أيضاً ، اه . وفى شرح الوقاية صح هبة اثنين داراً لواحد لأن الكل يقع فى يده بلا شيوع ، وفى عكسه أى هبة واحد لاثنين داراً لا تصح عند أبى حنيفة ، وعندهما تصح ، لأن التمليك واحد فلا شيوع ، وله أن هذه هبة النصف من كل واحد فيثبت الشيوع ، اه . وكتب الشيخ فتح محمد على هامشه : أى لا يصح هبة واحد لجماعة لأن الموهوب له مشاع إلا أن يقسم . وأما تبويب البخارى بقوله وهب رجل جماعة جاز، وذكر تحتها قصة هوازن فيه عليه الصلاة والسلام وهب لهم سباياهم ليس من هذا ، لأنه ﷺ وإن وهب لجماعة لكن الموهوب كان لكل واحد على حدة فلك كل واحد منهم سبيه خاصة لا شركة ولا شيوع ، وفيما نحن فيه هبة شىء واحد لجماعة وفيها شيوع ، فلذا اختلفت الأقوال فيه ، اه ١٢ .

(١) كذا فى الأصل والصواب بدله المستعبدين ١٢ ز .

قوله : (فقضانى وزادنى) ولم يكن القيراط الذى زاده فى العطاء مشاعا بل كان على حدة كما تشهد(١) به الروايات .

قوله : (إلا سناً أفضل من سنه) وأنت تعلم أنه غير قابل للقسمة ولا كلام فيه فلا يمكن الإيراد به ، ولعل المؤلف أورد من الروايات روايتين على الهبة المقسومة ، وهما روايتا جابر رضى‌الله عنه وروايتين على(٢) الغيرالمقسومة ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عن الأولين ، والجواب عن الأخريين قد(٣) سبق

---

(١) فقد حكى الحافظ عن رواية مسلم : « فلما قدمت المدينة قال لبلال أعطه أوقية من ذهب وزده ، قال : فأعطانى أوقية وزادنى قيراطاً ، فقلت : لا تفارقنى زيادة رسول الله ﷺ » الحديث ، وفيه ذكر أخذ أهل الشام له يوم الحرة ، اه. قلت : وقد تقدم فى « باب إذا وكل رجلا أن يعطى شيئاً إلخ » بلفظ : يا بلال اقضه وزده ، فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً ، قال جابر : لا تفارقنى زيادة رسول الله ﷺ فلم يكن القيراط يفارق قراب جابر رضى الله عنه ، اه . وذكره البخارى فى كتاب الشروط عن جابر رضى الله عنه أخذته بأربعة دنانير ، وهذا يكون أوقية على حساب الدينار بعشرة ، وقال العينى فى كتاب الوكالة : قوله « فلم يكن القيراط إلخ » هذا من قول عطاء الراوى ، كذا وقع لفظ جراب بالجيم فى رواية الأكثرين ، وفى رواية النسفى قراب بالقاف وهو الذى يدخل فيه السيف ، وزاد مسلم فى آخر هذا الحديث فأخذه أهل الشام يوم الحرة ، اه . قلت : ولفظ مسلم فى صحيحه : « فقلت لا تفارقنى زيادة رسول الله ﷺ » قال فكان فى كيس لى فأخذه أهل الشام يوم الحرة ١٢ .

(٢) وهما رواية سهل فى الشراب ورواية أبى هريرة فى الدين ١٢ .

(٣) وهو أنه لم يكن قابلا للقسمة ، قال العينى : فى حديث سهل وجه المطابقة من حيث أن فيه هبة غير مقسومة ، وهذا أيضاً لا يقوم به الدليل فيما ذهب إليه لأن غير المقسوم غير متميز ولا يتصور فيه القبض أصلا ، ومن شرط صحة الهبة

مع أن إعطاءه للغلام لم يكن هبة بل إباحة(١) لقدر ما يشربه منه .

قوله :(ثم قضاه أفضل من سنه) ومع(٢) فلم يشاركه من حضر ثمة من الصحابة فى تلك الزيادة .

الشرعية القبض ، ثم قال فى حديث أبى هريرة : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ، لأن فيه أنه ﷺ أمر بإعطاء سن أفضل من سنه والزيادة فيه غير مقسومة والجواب فيه مثل الجواب فى الحديث الذى قبله ، اه ١٢ .

(١) وهذا الذى اختاره الاسماعيلى كما تقدم قريباً عن القسطلانى فى « باب هبة الواحد للجماعة » ١٢ .

(٢) كذا فى الأصل والظاهر سقط لفظ ذلك من الكتابة والصواب مع ذلك ، وترجم الإمام البخارى على ذلك « باب من أهدى له هدية وعنده جلساؤه فهو أحق به » وبين غرضه بالترجمة بما قال بعد ذلك ، ويذكر عن ابن عباس إلخ ، قال العينى : لما كان وضع الترجمة يخالف ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أشار إليه بصيغة التمريض ولم يكتف بذلك حتى أكده بقوله : ولم يصح أى لم يصح هذا عن ابن عباس ، ويحتمل أن يكون المعنى ولم يصح فى هذا الباب شىء ، ولهذا قال العقيلى لا يصح فى هذا الباب عن النبى ﷺ شىء ، وروى هذا عن ابن عباس مرفوعا وموقوفاً ، والموقوف أصح إسناداً من المرفوع ، اه . وبسط الحافظان ابن حجر والعينى فى تخريجه ورفعه ووقفه وشواهده وفى التشرف بمعرفة أحاديث التصوف ، رواه عبد بن حميد فى مسنده ، وعبد الرزاق والطبرانى وأبو نعيم فى الحلية عن ابن عباس والطبرانى فقط ، وكذا إسحاق بن راهويه وأبو بكر الشافعى فى « الغيلانيات » من حديث حسن بن على والعقيلى من حديث عائشة كلهم به مرفوعا ، وقال العقيلى : إنه لا يصح فى هذا الباب عن النبى ﷺ شىء ، وأورده البخارى فى الصحيح معلقاً وقال : إنه لم يصح ، قال الحافظ السخاوى : لكن هذه العبارة من مثله لا تقتضى البطلان بخلافها من العقيلى ، وعلى كل حال فقد قال شيخنا يعنى الحافظ

. . . .

ابن حجر أن الموقوف أصح ، اهـ . بزيادة من الإتحاف . قال العينى : قال ابن بطال : معنى الحديث الندب عند العلماء فيما خف من الهدايا وجرت العادة فيه ، وأما مثل الدور والمال الكثير فصاحبها أحق بها ، ثم ذكر حكاية أبى يوسف القاضى أن الرشيد أهدى إليه مالا كثيراً وهو جالس مع أصحابه فقيل له هذا الحديث فقال أبو يوسف رحمه الله أنه لم يرد فى مثله وإنما ورد فيما خف من الهدايا من المأكل والمشرب ، ويروى من غير هذا الوجه أنه كان جالساً وعنده أحمد بن حنبل ويحيى ابن معين ، فحضر من عند الرشيد طبق وعليه أنواع من التحف المثمنة فروى أحمد أو يحيى هذا الحديث ، فقال أبو يوسف رحمه الله ذاك فى التمر والعجوة ، يا خازن ارفعه ، اهـ . وكتب الشيخ التهانوى رحمه الله فى التشرف : قلت : معنى الحديث إذا كان قصد المهدى تشريك القوم فى الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فقد وضعها بين يدى شيخ المجلس أدباً ويعلم ذلك بالقرائن ، أما لو كان قصده الإهداء إلى معين كما هو الغالب فى نحو الثياب والنقد فلا وجه لشركة غيره معه ، فإن الملك من أحكام التمليك فإذا كان التمليك خاصاً كان الملك خاصاً فافهم ، نعم لو فرقها على أهل المجلس جميعاً كان أقرب إلى المروءة وآداب الصحبة كما هو المعتاد للقوم فى أكثر الأحوال إلا لمقتض قوى ، اهـ . وقال القارى فى جمع الوسائل : فى حديث سلمان رضى الله عنه إذ أتى بهدية إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لأصحابه « ابسطوا » قاله دفعاً لوهمهم أن هذه مختصة فليس لهم أن يأكلوا منها ، وإشارة إلى حسن الآداب مع الخدم والأصحاب إظهاراً لما أعطاه من الخلق العظيم والكرم العميم ، وفى الحديث أنه يستحب للمهدى له أن يطعم الحاضرين مما أهدى إليه ، وحديث « من أهدى له هدية فجلساؤه شركاؤه فيها » وإن كان ضعيفاً كما قاله ميرك مؤيد لهذا المعنى ، وقال الترمذى فى الأصول : المراد بهم الذين يداومون مجلسه ويعتكفون بابه ويتفقدون أموره لا كل من كان جالساً فى ذلك الوقت ، ووقع لبعض المشايخ أنه أتى بهدية عظيمة من دنانير ودراهم جسيمة ، وكان عنده فقير

قوله :(هو لك يا عبد الله) ولم(١) يشاركه عمر ولا غيره فيه .

مسافر، فقال يا مولانا ... هدايا مشترك ، فقال الشيخ بلسانه : ، أما تنها خوشترك ، أى الانفراد أحسن فظن الفقير أنه يريد الانفراد لنفسه فتغير حاله ، فقال الشيخ فشرع لك تنها خو شترك ، فى أخذه فعجز عن حمله وحده فأشار الشيخ إلى بعض أصحابه بمعاونته ، ومن اللطائف أن الإمام أبا يوسف رحمه الله أتى بهدية من النقود فقيل له : الهدايا مشتركة ، فقال اللام للعهد أى الهدايا من الرطب والزبيب وأمثالهما ، فانظر الفرق البين بين علماء الظاهر والباطن ، اه . قلت : ما فعله الشيخ الزاهد كان جديراً بشأنه فإن مقتضى زهده كان ذلك ، وأما ما فعله الإمام أبو يوسف رحمه الله فكان جديراً بشأنه وكان حقاً عليه أن يفعل ذلك فإنه إمام من أئمة الفقه ، وأقواله وأفعاله حجة فى الفقه ، ولو لم يفعل ذلك لصارت مسألة فقهية ، ومن اللطائف ما حكى شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى الدر الثمين عن والده أنه رأى النبى ﷺ فى النوم كأنه أعطاه رغيفاً فقال أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، قال فقدمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عمر رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقدمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عثمان رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقلت : إن قسمتم الرغيف بينكم فأى شىء يبقى لهذا الفقير ؟ فامسك ، انتهى مختصراً . وبسط فى أنفاس العارفين هذه القصة وذكر فيه سبب انقياده للشيخين دون ذى النورين رضى الله تعالى عنهم أجمعين ١٢ .

(١) قال الحافظ : ذكر المصنف فى الباب حديثين ، أحدهما : حديث أبى هريرة الماضى ، ووجه الدلالة منه أن النبى ﷺ وهب لصاحب السن القدر الزائد على حقه ولم يشاركه فيه غيره ، وهذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية وقد تقدم ما فيه ، ثانيهما : حديث ابن عمر فى هبة النبى ﷺ له البكر الذى كان راكبه ، ووجه الدلالة منه للترجمة ظاهر كما تقرر من حديث أبى هريرة وقد نازعه الإسماعيلى فيه ، والذى يظهر أن المصنف أراد إلحاق المشاع فى ذلك

(باب هدية ما يكره لبسه)

إما مطلقاً كالمصور أو خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز[١] هديته لإمكان الانتفاع به بجهة أخرى غير اللبس .

بغير المشاع وإلحاق الكثير بالقليل لعدم الفارق ، اهـ . وفى العينى تحت حديث ابن عمر هذا قال الإسماعيلى : هذا الحديث لادخل له فى هذا الباب فلامطابقة بينه وبين الترجمة ، قلت : لأن هذا هبة لشخص معين فلا مشاركة لغيره فيها ، وقال ابن بطال هبته لابن عمر مع الناس فلم يستحق أحد منهم فيه شركة ، قلت : هذا عجيب لأن الشخص إذا وهب لأحد شيئاً وهو بين الناس فهل يتوهم فيه أنهم يشاركونه فيه حتى يقال هذا هبة وهبت لشخص وعنده جلساؤه فهم شركاؤه فيه بل كل منهم يتحقق أن هذا هو الأحق لتعينه من جهة الواهب ، اهـ . قلت : لم أتحصل بعد إيراد الإسماعيلى ولا ما أورده العلامة العينى على ابن بطال لأن غرض الإمام البخارى بالترجمة وهو عدم الاشتراك فى الهدية ظاهر دفعاً لما يتوهم من حديث ابن عباس رضى الله عنه وهو واضح من حديثى أبى هريرة وابن عمر كما أفاده الشيخ قدس سره ، ثم قال العينى قال بعضهم : هذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية ، قلت : هذا أعجب من ذلك وكيف بينهما اتحاد فى الحكم ؟ بل بينهما تغاير فى الحكم وتباين ، لأن الهبة عقد من العقود يحتاج إلى إيجاب وقبول وقبض ، والهدية ليست كذلك ، وأيضاً قد يشترط العوض فى الهبة ولا يشترط فى الهدية ، اهـ . قلت : وتقدم فى أول كتاب الهبة الفرق بينها وبين الهدية ١٢ .

(١) الضمير إلى النوع الأول وهو ما يكره لبسه مطلقاً ، قال الحافظ : الكراهة أعم من التحريم والتنزيه ، وهدية مالا يجوز لبسه جائز ، فإن لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لباسه كالنساء ، ويستفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلا للرجال والنساء كآنية الأكل والشرب من ذهب وفضة ، اهـ

(باب قبول الهدية من المشركين)

يعني[١] بذلك أن المنهى عنه إنما هو القبول على جهة المودة أو ما يورث المودة لا مطلقاً .

وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه لاسيما على مذهب الحنفية والشافعية ، والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلا كآنية الذهب والفضة ، ومذهب الشافعية جواز اتخاذها ، قال ابن قدامة فى الشرح الكبير: قال شيخنا :لايختلف المذهب فيما علمنا فى تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة ، وحكى عن الشافعى إباحته لتخصيص النهى بالاستعمال ولأنه لا يلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ كما لو اتخذ الرجل ثياب حرير ، وذكره بعض أصحابنا وجهاً فى المذهب ، ولنا أن ما حرم استعماله مطلقاً حرم اتخاذه على هيئة الاستعمال كالملاهى ، وأما ثياب الحرير فإنها تباح للنساء وتباح التجارة فيها فحصل الفرق ، وأما تحريم استعمالها فهو قول أكثر أهل العلم ، منهم أبو حنيفة ومالك ، وعن معاوية بن قرة أنه قال لا بأس بالشرب من قدح فضة ، وعن الشافعى قول : إنه مكروه غير محرم ، لأن النهى لما فيه من التشبه بالأعاجم فلا يقتضى التحريم إلى آخر ما بسط من دلائل الجمهور ، وفى الدرالمختار بعد ذكر كراهة الأكل والشرب من إناء ذهب وفضة للرجل والمرأة وكذا الاكتحال بميلهما وما أشبه ذلك من الاستعمال ، هذا فيما يرجع للبدن وأما لغيره تجملاً بأوان متخذة من ذهب وفضة فلا بأس به بل فعله السلف ، قال ابن عابدين : الأحسن ما فى القهستانى حيث قال : وفى الاستعمال إشعار بأنه لا بأس باتخاذ الأوانى منهما للتجمل ، اه . قلت : وحديث الباب يؤيد أيضاً كلام الشيخ ، فإن عمر رضى الله تعالى عنه كسا الحلة أخاً له بمكة مشركاً ، فكذا يجوز إهداء الأوانى إليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : كأنه أشار إلى ضعف الحديث الوارد فى رد هدية المشرك .

قوله : (فإن العايد فى صدقته إلخ) نهاه عن الشراء وسماه[1] عوداً فى الهبة لما أن المسامحة من البائع تستلزم العود فى بعض أجزائه .

وهو ما أخرجه موسى بن عقبة فى المغازى : « أن عامر بن مالك الذى يدعى ملاعب الأسنة قدم على رسول ﷺ وهو مشرك فأهدى له ، فقال : إنى لا أقبل هدية مشرك» الحديث ، رجاله ثقات إلا أنه مرسل، وأخرج أبو داود والترمذى وغيرهما عن عياض بن حمار قال : أهديت للنبى ﷺ ناقة، فقال : أسلمت ؟ قلت : لا. قال: إنى نهيت عن زبد المشركين ، والزبد بفتح الزاى وسكون الموحدة الرفد، صححه الترمذى وأبو خزيمة ، وأورد المصنف عدة أحاديث دالة على الجواز ، فجمع بينهما الطبرى بأن الامتناع فيما أهدى له خاصة والقبول فيما أهدى المسلمين وفيه نظر لأن من جملة أدلة الجواز ماوقعت الهدية فيه له خاصة ، وجمع غيره بأن الامتناع فى حق من يريد بهديته التودد والموالاة والقبول فى حق من يرجى بذلك تأنيسه وتأليفه على الإسلام وهذا أقوى من الأول ، وقيل : يحمل القبول على من كان من أهل الكتاب ، والرد على من كان من أهل الأوثان ، وقيل : يمتنع ذلك لغيره من الأمراء وأن ذلك من خصائصه ﷺ ، ومنهم من ادعى نسخ المنع بأحاديث القبول ومنهم من عكس ، وهذه الأجوبة الثلاثة ضعيفة فالنسخ لا يثبت بالاحتمال ولا التخصيص ، اه . وقال العينى بعد ذكر حديث عياض المذكور : قال الخطابى : يشبه أن يكون هذا الحديث منسوخاً لأنه قبل هدية غير واحد من المشركين ؛ أهدى له المقوقس مارية والبغلة ،وأهدى له أكيدر دومة فقبل منهما ، وقيل إنما رد هديته ليغيظه بردها فيحمله ذلك على الإسلام ، وقيل ردها لأن للهدية موضعاً من القلب ولا يجوز أن يميل بقلبه إلى مشرك فردها قطعاً لسبب الميل ، وليس ذلك مناقضاً لقبول هدية النجاشى والمقوقس وأكيدر لأنهم أهل كتاب ،اه. ثم بسط العينى فى الروايات الكثيرة الدالة على قبوله ﷺ الهدية من الكافرين ثم جمع بين ذلك بما تقدم فى كلام الحافظ ١٢ .

(١) وهو واضح ويدل عليه لفظ الحديث وظننت أنه بائعه برخص ،

قوله : (فقضى مروان بشهادته لهم) ولم يكن ثمة دعوى على أحد حتى يلزم الحكم بشاهد(١) بل كان استفساراً لينكشف الحال ، ويمكن أن يكون معه شاهد آخر وإيراد الرواية ههنا لمحض ما فيه من ذكر الصدقة(*) أو الهبة على صهيب .

قال الحافظ : سمى الشراء عوداً فى الصدقة لأن العادة جرت بالمساحة من البائع فى مثل ذلك للمشترى ، فأطلق على القدر الذى يسامح به رجوعا ، وأشار إلى الرخص بقوله وإن أعطاكه بدرهم ، ويستفاد من قوله وإن أعطاكه بدرهم أن البائع كان قد ملكه ولو كان محبساً كما ادعاه من تقدم ذكره وجاز بيعه لكونه صار لا ينتفع به فيما حبس له لما كان له أن يبيعه إلا بالقيمة الوافرة ولا كان له أن يسامح منها بشىء ، ولو كان المشترى هو المحبس ، وقد استشكله الاسماعيلى وقال : إذا كان شرط الواقف ما تقدم ذكره فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما فى وقف عمر لا يباع أصله ولا يوهب ، فكيف يجوز أن يباع الفرس الموهوب وكيف لا ينهى بائعه أو يمنع من بيعه ، قال : فلعل معناه أن عمر جعله صدقة يعطيها من يرى رسول الله ﷺ إعطاءه فأعطاها النبى ﷺ الرجل المذكور فجرى منه ما ذكر ، وقال الحافظ أيضاً قبل ذلك : قوله « فى سبيل الله » ظاهره أنه حمله عليه حمل تمليك ليجاهد به ، إذ لو كان حمل تحبيس لم يجز بيعه ، وقيل بلغ إلى حالة لا يمكن الانتفاع به فيما حبس فيه وهو مفتقر إلى ثبوت ذلك ، ويدل على أنه تمليك قوله العائد فى هبته ولو كان حبساً لقال فى حبسه ووقفه ، وعلى هذا فالمراد بسبيل الله الجهاد لا الوقف ، فلا حجة فيه لمن أجاز بيع الموقوف إذا بلغ غاية لا يتصور الانتفاع به فيما وقف له ، اه . قلت : وقد تقدم شىء من الكلام على هذا الحديث فى كتاب الزكاة فى « باب هل يشترى صدقته » ، وتقدم فيه اختلاف الأئمة فى جواز شراء المتصدق صدقته ١٢ .

(١) أشار إلى مسألة خلافية شهيرة وهى القضاء بشاهد ويمين يأتى بيانها فى آخر

(*) هو الذى اختاره ابن بطال ١٢ ز .

. . . .

الشهادات ، قال الحافظ : قوله « لأعطى » بفتح اللام هى لام القسم كأنه أعطى الشهادة حكم القسم ، أو فيه قسم مقدر أو عبر عن الخبر بالشهادة والخبر يؤكد بالقسم كثيراً وإن كان السامع غير منكر ، ويؤيد كونه خبراً أن مروان قضى لهم بشهادة ابن عمر رضى الله عنهما وحده ولو كانت شهادة حقيقة لاحتاج إلى شاهد آخر ، ودعوى ابن بطال أنه قضى لهم بشهادته ويمينه فيه نظر لأنه لم يذكر فى الحديث وقد استدل به بعض المتأخرين لقول بعض السلف كشريح أنه يكفى الشاهد الواحد إذا انضمت إليه قرينة تدل على صدقه ، وترجم أبو داود فى السنن « باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم » وساق قصة خزيمة فى سبب تسميته ذا الشهادتين وهى مشهورة والجمهور على أن ذلك خاص بخزيمة ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكون مروان أعطى ذلك من يستحق عنده العطاء من مال الله ، فإن كان النبى ﷺ أعطاه كان تنفيذاً له وإن لم يكن كان هو المنشىء للعطاء ، قال : وقد يكون ذلك خاصاً بالنبى ﷺ كما وقع فى قصة أبى قتادة حيث قضى له بدعواه وشهادة من كان عنده السلب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب عليه بباب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، ومناسبته لها أن الصحابة بعد ثبوت عطية النبى ﷺ ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع أم لا ؟ فدل على أن لا أثر للرجوع فى الهبة ، اهـ . وما أفاده الحافظ ظاهر لأن المعروف أن الباب بلا ترجمة كالفصل لما قبله ، وتعقب عليه العينى فقال : قال ابن بطال : ذكر هذا الحديث فى كتاب الهبة لأن فيه أن النبى ﷺ وهب صهيباً ذلك ، وقال ابن التين أتى البخارى بهذه القصة هنا لأن العطايا نافذة ، وقال بعضهم : ومناسبته فذكر كلام الحافظ : ثم قال : أما ما ذكره ابن بطال وابن التين فله وجه ما ، وأما القول الثالث فلا وجه له أصلا لأن الموهوب له إذا مات لا رجوع فيه أصلا عند جميع العلماء ،

قوله : (نعم الصدقة) وباقي الرواية(١) كما تقدمت .

أما عند الحنفية فلأن الرجوع امتنع بالموت ، وأما عندغيره فلارجوع من الأول أصلا إلا فى موضع مخصوص ، واستفصال الصحابة وعدم استفصالهم فى الرجوع وعدمه بعد موت الواهب لا دخل له هنا فلا فائدة فى قوله فدل على أن لا أثر فى الرجوع فى الهبة لأن الرجوع لم يبق أصلا ، فالرجوع وعدمه غير مبنيين على الاستفصال وعدمه ، حتى يكون عدم استفصالهم دالا على عدم الرجوع ، وعدم الرجوع ههنا متحقق بدون ذلك ، أقول لذكر هذا الحديث هنا وجه حسن وهو أنه أشار به إلى أن حكم الهبة عند وقوع الدعوى بين المتواهبين أو بين ورثتهم كحكم سائر الدعاوى فى أبواب الفقه فيما يحتاج إليه من الحاكم وإقامة الشهود واليمين وغير ذلك فافهم ، اهـ . قلت : وأنت خبير بأن الأوضح ما قاله الحافظ فإنه على قول ابن بطال وابن التين وكذا العينى : لا يبقى لهذا الباب تعلق بالباب السابق ثم ما تقدم من كلام ابن التين فى كلام الحافظ ذكره العلامة العينى أوضح منه إذ قال : قال ابن التين : قضاء مروان بشهادة ابن عمر يحتمل وجهين : أحدهما أنه يجوز له أن يعطى من مال الله من يستحق العطاء فينفذ ما قيل له أن سيدنا رسول الله ﷺ أعطاه ، فإن(*) لم يكن كذلك كان قد أمضاه وإن كان غير ذلك كان هو المعطى عطاء صحيحاً ، وقد يكون هذا خاصاً فى الفيء لأنه ﷺ أعطى أبا قتادة بدعواه وشهادة من كان السلب عنده ، والوجه الثانى أنه ربما حكم الإمام بشهادة المبرز فى العدالة وحده ، وقد قال بعض فقهاء الكوفة حكم شريح بشهادتى وحدى فى شىء ، قال : وأخطأ شريح ، قال والوجه الأول هو الصحيح ، اهـ ١٢ .

(١) وهو ظاهر ، قال الحافظ : يعنى أن عبد الله بن يوسف وإسماعيل يعنى ابن أبى أويس روياه بلفظ : « نعم الصدقة اللقحة الصفى منحة » وهذا هو المشهور عن مالك ، وكذا رواه شعيب عن أبى الزناد كما سيأتى فى الأشربة ، قال ابن التين : من

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله على الظاهر فإن كان كذلك ١٢ ز .

قوله : (فما استطعنا أن نبلغ خمس عشرة إلخ) لعـــدم(١) خطورها إذ ذاك بالبال وعدم حضورها فوراً لا أنه لم يكن أحد منهم يعلمها .

روى نعم الصدقة روى أحدهما بالمعنى لأن المنحة العطية والصدقة أيضاً عطية ، قلت : لا تلازم بينهما فكل صدقة عطية وليس كل عطية صدقة ، وإطلاق الصدقة على المنحة مجاز ولو كانت المنحة صدقة لما حلت للنبي ﷺ بل هى من جنس الهبة والهدية اه. وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال: أراد ابن التين بقوله : روى بالمعنى المعنى اللغوى ،ولا فرق فى اللغة بين العطية والمنحة والصدقة والهبة والهدية لأن معنى العطية موجود فى الكل بحسب اللغة ، وإنما الفرق بينها فى الاستعمال ، ألا ترى أنه لو تصدق على غنى يكون هبة ،ولو وهب لفقير يكون صدقة، وقال ابن بطال: المنحة تمليك المنافع لا تمليك الرقاب ، والسنة أن يرد المنيحة إلى أهلها إذا استغنى عنها كما رد رسول الله ﷺ إلى أم أنس، ولما فتح الله على رسوله غنائم خيبر رد المهاجرون إلى الأنصار منائحهم وثمارهم كما سيجىء الآن ، اه . قلت : الأوجه ما قال العينى وابن التين فإنه لا مانع من إطلاق أحدهما على الآخر ، وتطلق الصدقة على كل مايثاب عليه ، قال ﷺ : « بضعة أحدهم صدقة » ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : ليس فى قول حسان مايمنع من وجدان ذلك ، وقد حض ﷺ على أبواب من أبواب الخير والبر لا تحصى كثرة ومعلوم أنه ﷺ كان عالماً بالأربعين المذكورة ، وإنما لم يذكرها لمعنى هو أنفع لنا من ذكرها وذلك خشية أن يكون التعيين لها مزهداً فى غيرها من أبواب البر ، قال : وقد بلغنى أن بعضهم تطلبها فوجدها تزيد على الأربعين فما زاده إعانة الصانع والصنعة للأخرق وإعطاء شسع النعل والستر على المسلم والذب عن عرضه وإدخال السرور عليه والتفسح فى المجلس والدلالة على الخير والكلام الطيب والغرس والزرع والشفاعة وعيادة المريض والمصافحة والمحبة فى الله والبغض لأجله والمجالسة لله والتزاور والنصح والرحمة ، وكلها فى الأحاديث الصحيحة ، قلت : وقد بسط العلامة

. . . .

العينى فى تخريج الروايات الواردة فى هذه الأشياء المذكورة ، قال الحافظ : وفيها ماقد ينازع فى كونه دون منيحة العنز، وحذفت مما ذكره أشياء قد تعقب ابن المنير بعضها وقال الأولى أن لا يعتنى بعدها لما تقدم ، وقال الكرمانى : جميع ما ذكره رجم بالغيب ثم أنى عرف أنها أدنى من المنيحة ، قال الحافظ : وإنما عرفت بما ذكرته منها تقريب الخمس عشرة التى عدها حسان بن عطية ، وهى إن شاء الله لا تخرج عما ذكرته ، ومع ذلك فأنا موافق لابن بطال فى إمكان تتبع أربعين خصلة من خصال الخير أدناها(*) منيحة العنز ، وموافق لابن المنير فى رد كثير مما ذكره ابن بطال مما هو ظاهر أنه فوق المنيحة ، وحكى الكرمانى قول ابن بطال المذكور مع ذكر الروايات التى ذكرها ابن بطال ، وحكاها العينى أيضاً ، ثم قال هذا الكلام رجم بالغيب لاحتمال أن يكون المراد غير المذكورات من سائر الأعمال الخيرية ، ثم إنه من أين عرف أن هذه أدنى من المنحة لجواز أن تكون مثلها ، ثم فيه تحكم حيث جعل السلام منه ولم يجعل رد السلام منه ، مع أنه صرح فى هذا الحديث الذى نحن فيه به ، وكذا جعل الأمر بالمعروف منه بخلاف النهى عن المنكر ، وفيه أيضاً تكرار لدخول الأخير وهو الأربعون تحت ما تقدم ، وقال القسطلانى: قال ابن بطال : قول حسان « فما استطعنا » ليس بمانع أن يوجد غيرها ثم عدد خصالا كثيرة تعقبه ابن المنير فى بعضها فقال: التعداد سهل ولكن الشرط صعب وهو أن يكون كل ما عدد الخصال دون منيحة العنز ولا يتحقق فيما عدده ابن بطال بل هو منعكس ، وذلك أن من جملة ما عدده نصرة المظلوم والذب عنه ولو بالنفس وهذا أفضل من منيحة العنز ، والأحسن فى هذا أن لا يعد ، لأن النبى ﷺ أبهمه وما أبهمه الرسول كيف يتعلق الأمل ببيانه من غيره ، مع أن الحكمة فى إبهامه

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله على الظاهر أعلاها ١٢ ز .

قوله : (قال بعض الناس هذه عارية) وأنت تعلم أنه أقر بنفسه فى الترجمة أن المدار على العرف فلا يراد إيراده(١) على الإمام لأنه رضى الله عنه إنما حكم على حسب عرفه والكسوة مستعملة فى الهبة فكانت كذلك .

أن لا يحتقر شيء من وجوه البر وإن قل ، اهـ ١٢ .

(١) كلام الشيخ رحمه الله تعالى مبنى على ما هو المعروف بين الناس أن قول البخارى فى صحيحه : «قال بعض الناس » يكون رداً على الحنفية ، ولذا قال الكرمانى ههنا : قوله « بعض الناس » قيل : أراد به الحنفية ، وغرضه أنهم يقولون أنه إذا قال أخدمتك هذا العبد فهو عارية ، وقصة هاجر تدل على أنه هبة ، اهـ . وقد عرفت فيما سبق منى فى كتاب الزكاة فى « باب الركاز » وهو أول المواضع التى قال فيها البخارى قال بعض الناس : أن ما هو المعروف ليس بمطرد فهذا الموضع الذى نحن بصدده لم يتفرد فيه الحنفية بل هى مسألة إجماعية ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « باب إذا قال أخدمتك إلخ » قال ابن بطال : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة ، فإن الإخدام لا يقتضى تمليك الرقبة ، كما أن الإسكان لا يقتضى تمليك الدار ، قال : واستدلاله بقوله « فأخدمها هاجر » على الهبة لا يصح ، وإنما صحت الهبة فى هذه القصة من قوله : « فاعطوها هاجر » قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال : كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه وإن لم يذكر أجلا فهو هبة ، وقد قال تعالى « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم » ولم تختلف الأمة أن ذلك تمليك للطعام والكسوة ، قال الحافظ : والذى يظهر أن البخارى لا يخالف ما ذكره عند الإطلاق وإنما مراده أنه إن وجدت قرينة تدل على العرف حمل عليها وإلا فهو على الوضع فى الموضعين ، فإن كان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الإخدام منزلة الهبة فأطلقه شخص وقصد التمليك نفذ ، ومن قال هى عارية فى كل حال فقد خالفه ، اهـ .

. . . .

قلت : ما أفاده الحافظ غاية توجيه لكلام البخارى وإلا فالظاهر أن ميل البخارى فى ذلك خلاف الجمهور ، وإلا فهل ترى إن جرى بين قوم عرف فى تنزيل الكسوة منزلة العارية فهل يكفى حينئذ عارية اللباس فى الكفارة ؟ وفى القسطلانى: قال ابن المنير : الكسوة للتمليك بلا شك لأن ظاهره الأصلى لا يراد ، إذ أصلها لمباشرة الإلباس ، لكنا نعلم أن الغنى إذا قال للفقير : كسوتك هذا الثوب لا يعنى أننى باشرت إلباسك إياه ، فإذا تعذر حمله على الوضع حمل على العرف وهو العطية ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قال بعض الناس ليس هذا اعتراضا على إمامنا رحمه الله بل هو بيان المسألة عنده وكيف يكون اعتراضاً وقد صرح بقوله على ما يتعارف الناس أن المدار على العرف ، وقوله : وإن قال كسوتك ، من كلام البخارى أو من كلام بعض الناس ، ثم اعلم أن أخدمتك وكسوتك مشتركان بين الهبة والعارية فإذا عريا عن القرائن والعرف يكون أخدمتك عارية وكسوتك هبة ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « على ما يتعارفه الناس » ليس للتقييد بل هو بيان للواقع ، فإن الناس تعارفوا هذا اللفظ : أى أخدمتك فى الهبة، وحاصل مذهبنا أن أخدمتك وكسوتك وحملتك إذا لم يتعارف فى الهبة ولا فى العارية فهى عارية . أما إذا تعارف فى الهبة كما كان فى زمان البخارى فهو هبة عندنا أيضاً لا عارية . فلا يتوجه اعتراضه علينا لأنه إنما قال بكونه هبة من غير تفصيل بالنظر إلى ذلك الزمان لأن التعارف فى ذاك الزمان كان بكونه هبة ، اه . كذا أفاده وفيه إجمال مخل ، وإنما نقلته ههنا للتدبر فيه وإلا فقد تقدم فى كلام ابن بطال الإجماع على الكلمتين . وفى الفيض : « باب إذا قال أخدمتك إلخ » الظاهر أن المصنف لم يحكم فى لفظ الإخدام بشىء وتركه على العرف ، فإن كان عرفهم أنه الهبة فهو هبة ، وإن كان أنه العارية فعلى ما تعارفوا ، وقوله : « قال

قوله : (له أن يرجع فيها) ولاريب في صدق مقالته[1] تلك ، لأنه إن كان عارية فهو أحق به من المعرى له فلا يحظر من الرجوع وإن سلم كونه هبة فله أن يرجع فيه لجواز الرجوع في سائر الهبات فكذا هذا إذ لا فرق والله أعلم .

بعض الناس إلخ » المراد به ههنا أبو حنيفة رحمة الله ، وقد مر أن المصنف لايريد به الرد دائماً ، والأقرب أنه اختار تفصيل الإمام الاعظم لأنه أيضاً فوضه على العرف ولما كان العرف في لفظ الخدمة أنه للعارية بخلاف الكسوة ظهر وجه الفرق بينهما ، ولعل أهل العرف حملوا الكسوة على الهبة لأن الثوب يبلى ويخلق فلايكون المراد من كسوته إلا الإعطاء والهبة ، وإنما قلنا أنه وافقنا في المسألة لأنه لو أراد الخلاف لأخرج حديثاً يؤيد مرامه كما هو دأبه ، وإن سلمناه فرده ضعيف جداً لوضوح الفرق بين اللفظين كما عرفت آنفاً ، اهـ . قلت: وأيضاً الفرق بينهما إجماعي كما تقدم ١٢ .

(١) الضمير لبعض الناس ، وما أفاده قدس سره جواب عن الحنفية لإيراد البخاري ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي قوله : « حمل رجلا » يعني أن من حمل على نية الهبة فهي هبة أو يقول تمليك ، وكان التعارف في هذا اللفظ في مكان الهبة فهي هبة كالعمرى لا يرجع فيه ، كما أنه عليه الصلاة والسلام نهى عمر وقال : « لا تعد في صدقتك وإن العائد كالكلب يقيء ثم يعود » والحاصل أن الهبة لا رجوع فيه ، وقال بعض الناس يرجع في مواضع الرجوع وإن كان آثماً ، اهـ . قلت : وتوضيح ذلك أن الإمام البخاري رحمه الله ترجم بقوله « باب إذا حمل رجلا فهو كالعمرى والصدقة » يعني لا يجوز الرجوع فيه ، ثم قال : وقال بعض الناس له أن يرجع ، قال الحافظ : قال ابن بطال : ما كان من الحمل على الخيل تمليكاً للمحمول عليه بقوله « هو لك » فهو كالصدقة ، فإذا قبضها لم يجز الرجوع فيها ، وما كان منه تحبيساً في سبيل الله فهو كالوقف لا يجوز الرجوع فيه عند

. . . .

الجمهور ، وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الحبس باطل فى كل شيء ، قال: والذى يظهر أن الإمام البخارى أشار إلى الرد على من قال بجواز الرجوع فى الهبة ولو كانت للأجنبي وإلا فقد قدمنا تقرير أن الحمل المذكور فى قصة عمر رضى الله عنه كان تمليكاً وأن قول من قال كان تحبيساً احتمال بعيد ، اه . والذى أشار إليه الحافظ بقوله « قدمنا تقريره » وهو ما ذكره فى « باب لا يحل لأحد أن يرجع فى هبته وصدقته » وتقدم اختلاف الأئمة فى رجوع الوالد فى « باب الهبة للولد » ، وتقدم الخلاف فى العود فى هبة الأجنبي فى « باب هبة الرجل لامرأته إلخ » . ولم يتكلم الشيخ قدس سره على العمرى والرقبى لأنه بسط الكلام عليهما فى الكوكب الدرى ، والمسائل التى تقدمت فى الكوكب لا يعيدها الشيخ فى البخارى إلا نادراً ، قال صاحب الفيض : قوله فى « وقال بعض الناس له أن يرجع فيها » ولا يتعين أنه أراد به خلاف الإمام الأعظم ، بل يمكن أن يكون على طريق نقل إحدى الجائزات ، ولذا لم يشدد فى الكلام وكأنه رآه محتملا أيضاً ، اه . وفى العينى : قال الداودى: قول البخارى هو كالعمرى والصدقة تحكم بغير تأمل ، وقول من ذكر من الناس أصح لأنهم يقولون المسلمون على شروطهم ، قال العينى : عند الحنفية قول الرجل « حملتك على هذا الفرس » لا يكون هبة إلا بالنية ، لأن الحمل هو الإركاب حقيقة فيكون عارية ولكنه يحتمل الهبة ، يقال حمل الأمير فلاناً على الفرس معناه ملكه إياه فيحمل على التمليك عند نيته ، اه . قلت : ولا يذهب عليك أن ماقالوا إن الحبس باطل فى كل شيء عند أبي حنيفة رحمه الله بحث فيه ابن عابدين فى أول كتاب الوقف ، ففى الدر المختار هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ولو فى الجملة ، والأصح أنه عنده جائز غير لازم كالعارية ، وعندهما هو حبسها على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب فيلزم فلا يجوز له إبطاله ولا يورث عنه وعليه الفتوى ، قال ابن عابدين : قال فى الإسعاف : هو جائز عند

. . . .

علمائنا أبى حنيفة وأصحابه ، وذكر فى الأصل كان أبو حنيفة لا يجيز الوقف فأخذ بعض الناس بظاهر هذا اللفظ وقال لا يجوز الوقف عنده ، والصحيح أنه جائز عند الكل، وإنما الخلاف بينهم فى اللزوم وعدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعته إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ، ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد أمرين : إما أن يحكم به القاضى ، أو يخرجه مخرج الوصية ، وعندهما يلزم بدون ذلك ، وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح إلى آخر بحث فيه ، وبسط صاحب الهداية فى دلائل الفريقين وما أورد عليه ابن الهمام أجاب عنه صاحب البحر ١٢ .

كتاب الشهادات(١)

(« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم » إلخ) ودلالة الرواية(٢) على الترجمة من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد(٣) .

---

(١) قال الحافظ جمع شهادة وهى مصدر شهد يشهد ، قال الجوهرى : الشهادة خبر قاطع والشهادة ، المعاينة مأخوذة من الشهود أى الحضور لأن الشاهد مشاهد لما غاب عن غيره ، وقيل مأخوذ من الإعلام ، اه . وفى العينى : يعنى بالشهادة الحضور ، قال ﷺ : « الغنيمة لمن شهد الوقعة » أى حضرها ، والشاهد أيضاً يحضر مجلس القاضى ومجلس الواقعة ، ومعناها شرعاً إخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان ، اه . وفى الفيض قال الفقهاء : إن إثبات الحق على الغير يسمى دعوى ، وإثبات حق الغير على نفسه يسمى إقراراً ، وإثبات حق الغير على الغير يسمى شهادة ، اه ١٢ .

(٢) وهى قوله : « باب ما جاء فى البينة على المدعى » وأشار بقوله : من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد إلى قوله عز وجل فى الآية المذكورة : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بعد ذلك قريباً من سطر وربع ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على أن مجرد الأمر بالاستشهاد لا يقتضى كون البينة على المدعى ، وقال العينى تبعاً للكرمانى وجه الاستدلال بالآية للترجمة أنه لو كان القول قول المدعى من غير بينة لما احتيج إلى الكتابة والإملاء والإشهاد عليه ، فلما احتيج إليه دل على أن البينة

قوله : («يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين») ودلالته على[١] الترجمة من حيث أن المذكور فى الآية الشهادة ولو على الوالدين والأقربين والشهادة عليهم تقتضى كونهم مدعى عليهم فلزم بذلك أن البينة على المدعى[٢] عليه ، دون المدعى .

قوله : (فقال لا نعلم إلا خيراً) وإنما دفع[٣] بذلك ما يتوهم أن هذا اللفظ ليس فيه تصريح بتزكيته بحسب الواقع وإنما هو إخبار عن علمه .

على المدعى ، وقال ابن بطال : الأمر بالإملاء يدل على أن القول قول من عليه الشىء ، وأيضاً فإنه يقتضى تصديقه فيما عليه ، فالبينة على مدعى تكذيبه ، اهـ ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قال العينى تبعاً للكرمانى إذ قال : وجه الدلالة أن الله تعالى قد أخذ عليه أن يقر بالحق على نفسه فالقول قول المدعى عليه فإذا كذبه المدعى فعليه البينة ، اهـ ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل وفيه زلة قلم والصواب عكسه أى البينة على المدعى دون المدعى عليه ، ثم قال الحافظ : لم يسق المصنف فى الباب حديثاً إما اكتفاء بالآيتين وإما اشارة إلى الحديث الماضى قريباً فى ذلك فى آخر باب الرهن ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بذلك إلى ما تقدم فى آخر الرهن من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وفيه قوله ﷺ : « شاهداك أو يمينه » وتعقب العلامة العينى على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر قوله : وهذا الوجه فيه بعد لايخفى ، اهـ . قلت : ولم أتحصل بعد وجه البعد ، فإن هذا أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل السابع والعشرون من الأصول المذكورة فى المقدمة ١٢ .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره فى مرام البخارى وأجاد فإنه لطيف ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى أن المزكى إذا عدل رجلا فقال لا نعلم إلا خيراً ، هل يكفى فى التعديل أم لا ؟ قال الحافظان ابن حجر والعينى : قال ابن بطال : حكى الطحاوى عن أبى يوسف أنه قال : إذا قال ذلك قبلت شهادته واحتجوا بحديث الإفك ، وعن محمد : لابد أن

وحاصل الدفع أن المرء لا يخبر إلا عن علمه ، فلو لم يصرح فى الشهادة بهذا القيد لكان المراد هو الإخبار عن علمه أيضاً لا عن الواقع ، إذ لا وقوف عليه .

قوله : (من يعذرنى) أى يجعلنى[1] معذوراً إن عاقبته .

(باب شهادة المختبى[2])

يقول المعدل هو عدل جائز الشهادة ، والأصح أنه يكتفى بقوله هو عدل ، وأنكر مالك رحمه الله أن يكون ذلك تزكية حتى يقول رضى أى بالقصر ، وقال الشافعى : حتى يقول عدل ، وفى قول عدل على ولى ، وفى التوضيح : الأصح عندنا يعنى الشافعية أنه يكفى أن يقول هو عدل ولا يشترط على ولى . ثم لا يقبله حتى يسأله عن معرفته ولابد من معرفة المزكى حاله الباطنة ، فإن كان يعرفها يقبل وإلا لا ، انتهى مختصراً من الفتح والعينى . وفى الهداية قيل : لابد أن يقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لأن العبد قد يعدل ، وقيل يكتفى بقوله عدل لأن الحرية ثابتة بالدار ، وهذا أصح ، اه . ثم قال الحافظ : لم يبت البخارى الحكم فى الترجمة بل أوردها مورد السؤال لقوة الخلاف فيها ، اه . وقلت : وظاهر ميل البخارى إلى ما حكى الطحاوى عن أبى يوسف إذ أورد فى الباب حديث الإفك وموضع الترجمة منه قول أسامة : أهلك ولا نعلم إلا خيراً ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى طلب من يعذره منه أى ينصفه ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون معناه من يقوم بعذره فيما رمى أهلى به من المكروه أو من يقوم بعذرى إذا عاقبته على سوء ما صدر منه ، ورجح النووى رحمه الله هذا الثانى ، وقيل : معنى من يعذرنى من ينصرنى ، والعذير الناصر ، وقيل : المراد من ينتقم لى منه وهو كالذى قبله ، ويؤيده قول سعد أنا أعذرك منه ، اه . وقال القسطلانى : بفتح حرف المضارعة وكسر الذال المعجمة من يقوم بعذرى إن كافأته على قبيح فعله ولا يلومنى ، اه . وذكر أيضاً المعانى المذكورة فى موضع آخر ١٢ .

(٢) بالخاء المعجمة والموحدة أى الذى يختفى عند تحمل الشهادة ، قال الحافظ :

يعنى بذلك من اكتفى بالسمع ولم يشترط الرؤية أورد فيه روايات لاتدل على ما ادعاه ، وأما قول الحسن فمع(١) أنه لا يلزم تسليم قوله يمكن أنه شهد القصة ورآها وإن لم يشهدوه عليها ، وليس فيه تصريح بأنه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه ،

روى سعيد بن منصور أن عمرو بن حريث كان يجيز شهادته ويقول كذلك يفعل بالخائن الفاجر، وروى من طرق عن شريح أنه كان يرد شهادة المختبى وكذلك الشعبى وهو قول أبى حنيفة والشافعى فى القديم ، وأجاز فى الجديد إذا عاين المشهود عليه ، اه . وفى العينى بعد قول عمرو بن حريث وبه قال الشافعى فى الجديد ومالك وأحمد وإسحاق ، وروى عن شريح والشعبى والنخعى أنهم كانوا لا يجيزون شهادة المختبى ، وقالوا إنه ليس بعدل حين اختفى ممن يشهد عليه ، وهو قول أبى حنيفة والشافعى فى القديم ، اه . فى المغنى : المستخفى هو الذى يخفى نفسه عن المشهود عليه ليسمع إقراره ولا يعلم به مثل من يجحد الحق علانية ويقر به سراً فيختبى شاهدان فى موضع لا يعلم بهما ليسمعا إقراره به ثم يشهدا به فشهادتهما مقبولة على الرواية الصحيحة وهو قول الشافعى ، وروى عن أحمد رواية أخرى : لا تسمع شهادتهما وهو اختيار أبى بكر وابن أبى موسى ، لأن الله تعالى قال : «ولا تجسسوا» وروى عن النبى ﷺ أنه قال : «من حدث بحديث ثم التفت فهى أمانة» يعنى لا يجوز لسامعه ذكر عنه لالتفاته وحذره ، وقال مالك : إن كان المشهود عليه ضعيفاً ينخدع لم يقبلا عليه ، وإن لم يكن كذلك قبلت ، ولنا أنهما شهدا بما سمعاه يقيناً فقبلت شهادتهما كما لو علم بهما ، اه ١٢ .

(١) لأنه تابعى فحق للإمام أن يزاحمه مع أن أقوال التابعين فيه مختلفة ، فالمعروف عن شريح أنه كان يرد شهادة المختبى كما تقدم ، وما أفاده الشيخ من الإمكان ظاهر ، قال الحافظ فى قول الحسن وصله ابن أبى شيبة ، قال : لو أن رجلا سمع من قوم شيئاً فإنه يأتى القاضى فيقول لم يشهدونى ولكن سمعت كذا وكذا ، وهذا التفصيل حسن لأن الله تعالى قال : «ولا تكتموا الشهادة» ولم يقل الإشهاد

وأما قول النبي ﷺ لو تركته بيّن لا حجة لهم فيه ، لأنه كان(١) يرى ابن صياد والرؤية هى المناط وكانت حاصلة فنقول لو أن المختفى رأى من الداخل من يتكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو مافى الأصوات من اختلاط واشتباه .

قوله : (ألا تسمع إلى هذه الخ) حاصل الاستدلال(٢) بذلك أن خالداً أنكر على المرأة مذاكرتها هذه عند النبي ﷺ ولم تكن بمرأى منه ، والجواب أن إنكاره هذا لم يكن إلا على ما سمعه من كلامها ولم يكن فيه خفاء وإنما الخفاء فى تعيين المرأة من هى ؟ وهو الذى أنكرناه ولم يكن فى الرواية تعرض عنه ، نعم لو استشهد خالد

فيفترق الحال عند الأداء ، فإن سمعه ولم يشهده وقال عند الأداء أشهدنى لم يقبل ، وإن قال أشهد أنه قال كذا قبل ، اه . وهذا ظاهر فى أنه سمعه منه ورآه التفريق فى صيغة الأداء فى أنه لا يقول إذ ذاك أشهدنى ، بل يقول أشهد أنى سمعت ؟ قال القسطلانى : إذا صرح المقر بالإشهاد فالأحسن أن يكتب الشاهد أشهدنى بذلك فشهدت عليه حتى يخلص من الخلاف ، اه ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئاً قبل أن يراه ، وقوله فى آخره لو تركته بين فإنه يقتضى الاعتماد على سماع الكلام وإن كان السامع محتجباً عن المتكلم إذا عرف الصوت ، وقوله يختل بفتح أوله وسكون المعجمة وكسر المثناة أى يطلب أن يسمع كلامه وهو لا يشعر ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإنه ﷺ كان يرى ابن صياد مضطجعاً فى قطيفة ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الغرض منه إنكار خالد على امرأة رفاعة ما كانت تكلم به عند النبي ﷺ مع كونه محجوباً عنها خارج الباب ، ولم ينكر النبي ﷺ ذلك ، فاعتماد خالد على سماع صوتها حتى أنكر عليها هو حاصل ما يقع من شهادة السمع ، اه . وأنت ترى ليس ههنا شهادة كما أفاده الشيخ ، وأما مجرد الاعتماد على السماع فلا ينكر ، والفرق بين الرواية والشهادة مما لا يخفى ١٢ .

بعد ذلك ثم شهد أنه سمع ذلك الكلام من امرأة رفاعة بعينها لكانت الرواية حجة لكم ، والحاصل أنا لاننكر حصول العلم بالسمع ، والذی أنكرنا تعيين المتكلم فإنه لا يمكن دون رؤيته فلم يجز له أن يشهد على معين بناء على أنه عرفه بصوته .

(باب إذا شهد[1] شاهد أو شهود بشیء)

(١) قال الحافظ : تقدم هذا فی باب العشر من كتاب الزكاة ، وأن المثبت مقدم على النافی وهو وفاق من أهل العلم إلا من شذ ، ولا سيما إذا لم يتعرض إلا للنفی عليه ، وأشار إلى ذلك بقوله : «وكذلك إن شهد شاهدان إلخ» ، وقد اعترض بأن الشهادتين اتفقتا على الألف وانفردت إحداهما بالخمس مائة ، والجواب أن سكوت الأخرى عن خمسمائة فی حكم نفيها ، اه . وتعقب العينی على قول الحافظ: هو وفاق من أهل العلم إذ قال فيه خلاف ، فقال الكرخی: المثبت أولى من النافی ، وقال عيسى بن ابان : يتعارض المثبت والنافی فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل مرجح ، فلأجل هذا الاختلاف ذكر أصحابنا فی ذلك أصلا كلياً جامعاً يرجع إليه فی ترجيح أحدهما وهو أن النفی لا يخلو إما أن يكون من جنس ما يعرف بدليله بأن يكون مبناه على دليل ، أو من جنس مالا يعرف بدليله بأن يكون مبناه على الاستصحاب دون الدليل ، أو احتمل الوجهان ، فالأول مثل الإثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما فی القوة فيطلب الترجيح ويعمل بالراجح ، والثانی ليس فيه تعارض ، فالأخذ بالمثبت أولى ، والثالث ينظر فی النفی فإن تبين أنه مما يعرف بالدليل يكون كالإثبات فيتعارضان فيطلب الترجيح ، وإن تبين أنه بناء على الاستصحاب فالإثبات أولى ، ولهذه الأقسام صور موضعها فی الأصول ، اه . وفی نور الأنوار : المثبت أولى من النافی عند الكرخی ، وعند ابن ابان يتعارضان أی يتساويان فيصار إلى الترجيح ، والأصل فيه أن النفی إن كان من جنس ما يعرف بدليله ، أو الراوی اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا ، انتهى ملخصاً ثم بسط المؤلف فی أمثلتها ١٢ .

أراد بالشهادة أعم منها ومن الإخبار فصح إيراد حديث الفضل فى هذا الباب ودلالة (١) الرواية عليه ظاهرة ، فإنه اعتبر إخبار المرأة السوداء وإثباتها الرضاع ، ولم يعتبر إخبار النافى وإن كان اعتبار إخبارها فى التقوى دون الفتوى ، ولا يضر ذلك لأن قوله فى الترجمة يحكم بقول من شهد أعم من الحكم الواجب والمبنى على الاحتياط .

(باب الشهداء العدول)

أى بحسب(٢) ما يبدو لنا من أحوالهم وبذلك ينطبق الحديث بالترجمة .

(١) قال الحافظ: حديث عقبة فى قصة المرضعة الغرض منه أنها أثبتت الرضاع ونفاه عقبة فاعتمد النبى ﷺ قولها فأمره بفراق امرأته إما وجوباً عند من يقول به ، وإما ندبا على طريق الورع ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة غير ظاهرة لأنه ليس فيه شهادة ولا حكم ، ولكن قال الكرمانى : أمر النبى ﷺ بالمفارقة كالحكم ، وإخبار المرضعة كالشهادة ، ثم تعقب على قول الحافظ فقال : فيه نظر، قال القسطلانى : قوله « ففارقها » أى طلقها احتياطاً وورعا لا حكما بثبوت الرضاع، قال ابن بطال: ويدل عليه الاتفاق على أنه لا يجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع إذا شهدت بذلك بعد النكاح ، لكن تعقب فى دعوى الاتفاق بأن شهادتها وحدها قول جماعة من السلف ، ونقل عن أحمد حتى المالكية فإن عندهم رواية أنها تقبل وحدها لكن بشرط فشو ذلك فى الجيران ، اه . قلت : الرضاع المستفيض أمر آخر سيأتى قريباً فى ترجمة مستقلة ١٢ .

(٢) كما هو نص قول عمر رضى الله عنه ومعناه ثابت مرفوعاً كما سيأتى فى البخارى فى « باب بعث على وخالد إلى اليمن » إذ قال خالد : كم من مصل بقوله بلسانه ما ليس فى قلبه ، قال رسول الله ﷺ : « إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم » الحديث ، وما أفاده الشيخ هو الظاهر من غرض الترجمة لأنه

. . . .

ليس فى الحديث ما يدل على مصداق العدل ، وبسط العينى الأقوال فى تفسيره ، والأوجه عندى أن ميل الإمام البخارى فى ذلك إلى قول الإمام أبى حنيفة ، ففى الهداية قال أبو حنيفة : يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة فى المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه الصلاة والسلام : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف » ومثل ذلك مروى عن عمر ، ولأن الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه وللظاهر كفاية إذ لا وصول إلى القطع إلا فى الحدود والقصاص ، فإنه يسأل عن الشهود لأنه يحتال لإسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد أن يسأل عنهم فى السر والعلانية فى سائر الحقوق لأن القضاء مبناه على الحجة وهى شهادة العدول فيتعرف عن العدالة ، وقيل هذا اختلاف عصر وزمان والفتوى على قولهما فى هذا الزمان ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، فقد أخرج مالك فى الموطأ عن ربيعة الرأى قال : قدم على عمر رضى الله تعالى عنه رجل من أهل العراق ، فقال له : لقد جئتك لأمر ماله رأس ولا ذنب ، قال عمر رضى الله عنه وما هو ؟ قال شهادة الزور ظهرت بأرضنا ، فقال عمر : أو قد كان ذلك ، قال نعم ، قال عمر رضى الله عنه : والله لا يوسر رجل فى الإسلام بغير العدول ، قال الباجى : معناه لا يوسر إلا بالصحابة الذين جميعهم عدول أو بالعدل من غيرهم فمن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته وهذا مذهب مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة بمجرد الإسلام يقتضى العدالة حتى يعرف فسقه ، وحكى أبو بكر الرازى أن ذلك إلى زمن أبى حنيفة لأن القرن الثالث آخر القرون التى أثنى عليها رسول الله ﷺ ، وأما بعد القرن الثالث فلا يكفى فى عدالتهم بمجرد الإسلام ، قال ابن رشد : اتفقوا على اشتراط العدالة فى قبول شهادة الشاهد للآيتين المذكورتين ، واختلفوا فيما هى العدالة ، فقال الجمهور : هى صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحباته ،

(باب تعديل كم يجوز[1])

ودلالة الرواية على الترجمة بحسب إطلاقها وعدم تقييدها بعدد دون عدد ، فإنها تدل بإطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المؤمنين أيضاً .

مجتنباً للمحرمات والمكروهات ، وقال أبو حنيفة : يكفى فى العدالة ظاهر الإسلام وأن لا تعرف منه جرحة إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وقد أجاد مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره فى شرح قول عمر رضى الله عنه إذ قال : « قوله إنما نأخذ إلخ ، فعلم أن المدار على العدالة الظاهرة دون الباطنة ، وكان فى زمن النبى ﷺ الاعتبار للوحى إذا عارضه الظاهر كما فى قصة مالك بن دخشن فإن ظاهره كان منافقاً ، لكن النبى ﷺ لما قال بالوحى إنه مؤمن صادق لم يعتبر ظاهره ، اه .

(١) قال الحافظ : أى هل يشترط فى قبول التعديل عدد معين ؟ أورد فيه حديثى أنس وعمر فى ثناء الناس بالخير والشر وفيهما قوله عليه الصلاة والسلام : «وجبت» قال ابن بطال : فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض ، وكان وجهه أن فى قوله « ثم لم نسأله عن الواحد » ، إشعاراً بعيداً بأنهم كانوا يعتمدون قول الواحد فى ذلك ، لكنهم لم يسألوا عن حكمه فى ذلك المقام ، وسيأتى للمصنف بعد أبواب التصريح بالاكتفاء فى التزكية بواحد ، وكأنه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال ، انتهى مختصراً . قلت : ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمتين إلى المذهبين ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : اختلفوا فى عدد المعدلين ، فقال مالك والشافعى : لا يقبل فى الجرح والتعديل أقل من رجلين ، وقال أبو حنيفة : يقبل تعديل الواحد وجرحه ، اه . وذكر العينى أبا يوسف مع أبى حنيفة رحمه الله ، ومحمداً مع الشافعى ، فالظاهر أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى المذهب الأول ، وبالآتية إلى المذهب الثانى ، وميل الإمام البخارى إلى المذهب الثانى لأنه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم ١٢ .

(باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض إلخ)

يعني(١) بذلك أنه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الأخبار(٢) ، وإن لم يشهد القصة بنفسه ، كإخبار النبي ﷺ بإرضاع ثويبة أبا سلمة وإياه ، مع أنه لم يذكر إرضاعها إياهما بنفسه النفيسة .

---

(١) قال الكرماني : قال ابن بطال : مقصود هذا الباب أن ما صح من الأنساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت في النفوس لا يحتاج فيه إلى معرفة الشهود ولا إلى عددهم ، ألا ترى أن الرضاع الذي كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عندهم ثبت به الحرمة في الإسلام ، اه . قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة ، وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم ، فأما النسب فيستفاد من أحاديث الرضاعة فإنه من لازمه وقد نقل فيه الإجماع ، وأما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من أحاديث الباب فإنها كانت في الجاهلية وكان ذلك مستفيضاً عند من وقع له ، وأما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالإلحاق ، قاله ابن المنير ، واحترز بالقديم عن الحادث ، والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه ، وحده بعض المالكية بخمسين سنة وقيل بأربعين ، اه . وقال العيني : معنى الباب أن ما صح من الأنساب والرضاع والموت بالاستفاضة وثبت علمه بالنفوس وارتفعت فيه الريب والشك أنه لا يحتاج فيه لمعرفة عدد الذين بهم ثبت علم ذلك ولا يحتاج إلى معرفة الشهود ، ألا ترى أن الرضاع الذي في هذه الأحاديث المذكورة كلها كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عند القوم الذين وقع الرضاع بهم وثبت به الحرمة والنسب في الإسلام ١٢ .

(٢) قال العيني : يجوز عند مالك والشافعي والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض في النسب والموت القديم والنكاح ، وقال الطحاوي : إن شهادة السماع يجوز في النكاح دون الطلاق ، ويجوز عند مالك والشافعي الشهادة على ملك الدار بالسماع زاد الشافعي الثواب أيضاً ، ولا يجوز ذلك عند الكوفيين ، وقال مالك :

قوله: (هى ابنة أخى من الرضاعة) فيه الشهادة بالاستفاضة حيث أخبر النبى ﷺ بما سمعه من الناس ولم يتذكر بنفسه .

قوله : (لعمها من الرضاعة) واستشكل(١) تكرار عائشة فى المسألة مع حصول العلم مرة فى أول سؤالها ، والجواب أن العم الرضاعى يمكن فيه صور ثلاث : الأخ الرضاعى للأب النسبى ، وعكسه ، والأخ الرضاعى للأب الرضاعى ، والسؤال أولا كان من أحد أقسامها ، ثم استشكل عليها الأمر فى الثانى واستبعدت أن يكون الأخ الرضاعى لأبيها الرضاعى محرماً لها فافهم وبالله التوفيق .

لا تجوز الشهادة على ملك الدار بالسماع على خمس سنين ونحوها إلا مما يكثر من السنين وهو بمنزلة سماع الولاء ، وقال ابن القاسم : شهادة السماع إنما هى عمن أتت عليه أربعون سنة أو خمسون ، اه ١٢ .

(١) قال العينى : اختلف العلماء فى عم عائشة المذكور، فقال أبو الحسن القابسى: هما عمان لعائشة من الرضاعة ، أحدهما أخو أبيها أبى بكر من الرضاعة الذى هو أبو القعيس ، وأبو القعيس أبوها من الرضاعة وأخوه أفلح عمها ، وقيل هو عم واحد وهو غلط فإن عمها فى الحديث الأول ميت وفى الثانى حى جاء يستأذن ، قال النووى : الصواب ما قاله القاضى، فإنه ذكر القولين ثم قال : قول القابسي أشبه، لأنه لو كان واحداً لفهمت حكمه من المرة الأولى ولم تحتجب منه بعد ذلك ، فإن قيل فإذا كانا عمين كيف سألت عن الميت فهلا اكتفت بأحد السؤالين ، فالجواب أنه يحتمل أن أحدهما كان عماً من أحد الأبوين والآخر منهما ، أو عماً أعلى والآخر أدنى ، أو نحو ذلك من الاختلاف ، فخافت أن يكون الإباحة مختصة بصاحب الوصف المسئول عنه أولا ، قال القرطبى : ويحتمل أنها نسيت القصة الأولى فأنشأت سؤالا آخر أو جوزت تبديل الحكم ، انتهى مختصراً . قلت : توجيه النسيان بعيد لاسيما إذا كان للجمع بينهما وجوه كثيرة كما ترى ، وقال الحافظ: قوله «لو كان حياً» يدل على أنه مات فيحتمل أن يكون أخاً لهما آخر ، ويحتمل أن تكون ظنت أنه مات لبعد عهدها به ثم قدم بعد ذلك فاستأذن ، وقال ابن التين : سئل الشيخ أبو الحسن

قوله: («إلا الذين تابوا» الآية) استثناء[1] من قوله «أولئك هم الفاسقون»، لا من

عن ذلك فقال : هما عمان من الرضاعة ، أحدهما رضع مع أبي بكر الصديق ، وهو الذي قالت فيه لو كان حياً ، والآخر أخو أبيها من الرضاعة ، ويؤخذ من كلام عياض جواب آخر ، وهو أن أحد العمين كان أعلى والآخر أدنى ، أو أحدهما كان شقيقاً والآخر لأب فقط أو لأم فقط ، أو أرضعتها زوجة أخيه بعد موته والآخر في حياته ، وقال ابن المرابط : حديث عم حفصة قبل حديث عم عائشة ، وهما متعارضان في الظاهر لا في المعنى ، لأن عم حفصة أرضعته المرأة مع عمر رضي الله عنه فالرضاعة فيهما من قبل المرأة ، وعم عائشة إنما هو من قبل الفحل كانت امرأة أبي القعيس أرضعتها فجاء أخوه يستأذن عليها فأبت فأخبرها الشارع أن لبن الفحل يحرم كما يحرم من قبل المرأة ، فكأنه جوز أن يكون عم عائشة الذي سألت عنه في قصة عم حفصة كان نظير عم حفصة في ذلك ، فلذلك سألت ثانياً في قصة أبي القعيس وهـــذا إن كان وجده منقولا فلا محيد عنه وإلا فهو حمل حسن ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) بسط الشيخ قدس سره في الأجوبة عن الحنفية في مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وهي قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ، ففي الأوجز عن المغني : القاذف إن كان زوجا فحقق قذفه ببينة أو لعان أو كان أجنبياً فحققه بالبينة أو بإقرار المقذوف لم يتعلق بقذفه فسق ولا حدٌّ ولا رد شهادة ، وإن لم يحقق قذفه بشيء من ذلك تعلق به وجوب الحد عليه والحكم بفسقه ورد شهادته لقوله عز اسمه : « والذين يرمون المحصنات » الآية ، فإن تاب لم يسقط عنه الحد وزال الفسق بلا خلاف ، وتقبل شهادته عندنا ومالك والشافعي وإسحاق وجماعة ذكر أسماءهم في الأوجز ، وقال الحسن والنخعي والثوري وأصحاب الرأي وغيرهم: لا تقبل شهادته إذا جلد وإن تاب ، وعند أبي حنيفة لا ترد شهادته قبل الجلد وإن لم يتب ، فالخلاف معه في الفصلين ، أحدهما : أنه عندنا يسقط شهادته بالقذف

قوله «لاتقبلوا لهم شهادة أبداً» ، أما أولا فلأنه(١) لو لم يتصل بالأخير لـكان متصلا بالثلاثة بأسرها إذ لامرجح لاتصاله باثنين منها مع أنه لا معنى لقوله « فاجلدوهم ثمانين جلدة إلا الذين تابوا » لاتفاق العلماء كافة على أن التوبة لاتسقط الحد فوجب

إذا لم يحققه ، وعند أبى حنيفة ومالك لاتسقط إلا بالجلد ، والثانى : إذا تاب قبلت شهادته وإن جلد ، وعند أبى حنيفة : لاتقبل بعد الجلد ، وتعلق بقوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » انتهى مختصراً ، وسيأتى البسط فى ذلك ١٢ .

(١) وتوضيح ذلك على ما فى الأوجز أن الله عز وجل أوجب فى الآية المذكورة على القاذف إذا لم يقم البينة على صحة ما قال ثلاثة أحكام : الأول أن يجلد ثمانين ، الثانى : ترد شهادته أبداً ، الثالث : أنه فاسق عند الله وعند الناس ، ثم استثنى الله عز وجل منها التائب ، واتفق العلماء على أن الحكم الأول لا يتناوله الاستثناء فإن الجلد لا يسقط عنه سواء تاب أو لم يتب إلا ما قال الحافظ ، بالغ الشعبى رحمه الله فقال : إن تاب القاذف قبل إقامة الحد سقط عنه ، اه . واتفقوا أيضاً على أن الحكم الثالث المتصل بالاستثناء داخل فيه ، فإن الفسق يرتفع عند الجميع بنص الكتاب ، واختلفوا فى الحكم المتوسط هل يلحق بالأول أو الآخر ؟ فقالت الأئمة الثلاثة ومن معهم : هو ملحق بالآخر ويرتفع بالتوبة حكم رد الشهادة أيضاً لأن الاستثناء إذا تعقب جملا بعضها معطوف على بعض ينصرف الاستثناء إلى الكل ، فكذلك ههنا إلا أن الأول خرج منه بالإجماع فبقى الآخران داخلين فى الاستثناء ، وقالت الحنفية ومن معهم إن الاستثناء يتعلق بالثالث فقط لأن الأصل فيه أن يتعلق بالملحق ، ولو سلم تعلقه بالجميع فهو ممنوع ههنا لخروج الأول منه إجماعا ، ولا وجه لتعلقه بالاثنين من الجمل الثلاثة ، فإنه إما أن يتعلق بالكل وهو ممنوع ، أو يتعلق بالآخر وهو واضح ، اه . وفى نور الأنوار : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعى ، وعندنا ينصرف إلى ما يليه بخلاف الشرط لأنه مبدل ، لأن الاستثناء

الحكم باتصال الاستثناء بالأخير فقط ، وأما ثانياً فلاتفاق القراء على وقف(١) الجيم بعد قوله «ولاتقبلوا لهم شهادة ابداً» والوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل ، فاذا ترجح الوقف عليه كان قوله «وأولئك هم

يخرج الكلام من أن يكون عاملا فى الجميع فينبغى أن لا يصح ، لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه إلى الأخيرة ، بخلاف الشرط فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملا ، وإنما يتبدل به الحكم من التنجيز إلى التعليق فيصلح أن يكون متعلقاً ، بجميع ما سبق لوجود شركة العطف ، اهـ ١٢ .

(١) فإن جميع المصاحف الموجودة عندنا من الهندية والمصرية متضافرة على كتابة الجيم بعد قوله أبدا ، لكن قال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى فى كتاب «المقصد لتلخيص ما فى المرشد» فى الوقف والابتداء : قوله أبداً كاف إن جعل الاستثناء بعده من الفاسقين فقط بناء على أن شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب ، وليس بوقف إن جعل الاستثناء من قوله : «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» ومابعده بناء على أن شهادة القاذف تقبل إذا تاب ، اهـ . وقال فى أول كتابه : الوقف على ثمانية مراتب ، أعلاها التام ، ثم الحسن ، ثم الكافى ، إلى أن قال : ومنهم من جعلها ثلاثة : مختار وهو التام ، وجائز وهو الكافى ، انتهى ملخصاً . وما أفاده الشيخ قدس سره من أن الوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل هو أيضاً معروف عند القراء ، قال الملا على القارى فى شرح الجزرية : أما السجا وندى ومن تبعه لم يفرق بين التام والكافى لكنه جعلهما على مراتب : من وقف مطلق ورمزه الطاء حيث لم يجوز فيه الوصل ، ومن وقف جائز والأولى وقفه ورمزه الجيم ، ومن وقف يجوز وصله أولى ورمزه الزاى ، اهـ ١٢ .

الفاسقون ، كلاما [١] على حدة فيتصل الاستثناء به لا بما تقدم لكونه منفصلا عما بعده ، ومذاهب القراء فى قراءاتهم مسلمة الفريقين ، وأما ثالثاً فلأن الاستثناء إن كان متصلا بما تقدم كان المعنى أن شهادة المحدود فى القذف مقبولة بعد التوبة عن جنايته لا قبلها ، وأنت تعلم أن هذا الحكم يعم كل من ابتلى بكبيرة كالزنا والسرقة وشرب الخمر ، فإن شهادة [٢] مردودة ما لم يتوبوا فكان الحكم فى المحدود ، فى القذف وفى غيره سواء لا تفاوت بينهما مع أن التفاوت بينهما ثابت ، وتغليظ الحكم فى المحدود فى القذف مقصود كما يدل عليه سياق الآية ، وتهدى إليه عظمة

---

(١) وفى الأوجز عن العينى : أما شهادته فلا تقبل أبداً عند الحنفية لأن رد الشهادة من تتمة الحد لأنه يصلح جزاء فيكون مشاركا للأول فى كونه حداً وقوله : « أولئك هم الفاسقون » لا يصلح جزاء لأنه ليس بخطاب للأئمة بل هو إخبار عن صفة قائمة بالقاذفين ، فلا يصلح أن يكون من تمام الحد لأنه كلام مبتدأ بالاستئناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لأنها جملة إخبارية ليس بخطاب للأئمة ، وما قبله جملة إنشائية خطاب لهم ، وكذا قوله : « ولا تقبلوا » جملة إنشائية خطاب للأئمة فيصلح أن يكون عطفاً على قوله : « فاجلدوا » والشافعى رحمه الله قطع قوله « ولا تقبلوا » عن قوله « فاجلدوا » مع دليل الاتصال ، وهو كونه جملة إنشائية صالحة للجزاء مفوضة إلى الأئمة مثل الأول ، ووصل قوله : « وأولئك هم الفاسقون » مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة إسمية غير صالحة للجزاء ، اهـ . وفى المحلى قال أبو حنيفة وأصحابه : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » معطوف على قوله « فاجلدوهم » والعطف للاشتراك ، فيكون رد الشهادة من الحد وهو لا يرتفع بالتوبة ، والاستثناء تعقب جملة منقطعة وهى جملة مستأنفة فإنها تخالف لما قبلها لكونها إخبارية غير مخاطب بها الأئمة ، اهـ ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل والظاهر شهادتهم ، وما أفاده الشيخ أن هذا المعنى يعم الكبائر كلها ظاهر لا مرية فيه ، مع أن ظاهر الآية تغليظ الحكم فى القذف

الجناية ، وأما رابعاً فلأن الحدود عند هؤلاء ساترات[1] ومكفرات لكل الجناية لا زاجرات ، وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى التوبة فى قبول شهادته ، بل الفسق قد انتفى عنه بالحد الذى أقيم عليه فكان كغيره ممن لم يرتكب المعصية ، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ولا معنى لتوقف قبول شهادته على توبته باللسان ، وأما على ما اخترناه فالأمر واضح لأن فسقه ينتفى بتوبته وهى الإنابة فكان كغيره فى عدم المؤاخذة ، غير أن « شهادته داخل فى جملة حده والحدود زاجرة فقط ، فلذلك لم يكتف فى ارتفاع الفسق بالحد فقط بل احتيج إلى التوبة أيضاً ،

خاصة لشدة الأحكام فيه ، ولم يرد نحو ذلك فى كبيرة أخرى ، وسيأتى فى التنزيل قريباً « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون » ١٢ .

(١) المسألة خلافية شهيرة ، فإن الحدود كفارات عند الجمهور ، وزاجرات عندنا الحنفية قال الحافظ : فى حديث عبادة فى المبايعة : وفيه من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له ، قال القاضى عياض : ذهب أكثر العلماء إلى أن الحدود كفارات ، واستدلوا بهذا الحديث ، ومنهم من وقف لحديث أبى هريرة أن النبى ﷺ قال : « لا أدرى الحدود كفارة لأهلها أم لا ؟ » أخرجه الحاكم فى المستدرك والبزار وهو صحيح على شرط الشيخين ، وأخرجه أحمد ، وبسط الكلام عليه الحافظ ، وقال أيضاً : يستفاد من الحديث أن إقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود وهو قول الجمهور ، وقيل : لابد من التوبة وبذلك جزم بعض التابعين ، وهو قول للمعتزلة ، ووافقهم ابن حزم ، ومن المفسرين البغوى وطائفة يسيرة ، اهـ . قلت : وبذلك قالت الحنفية ، ففى الدر المختار الحد عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً وليس مطهراً عندنا بل المطهر التوبة ، اهـ . وقال ابن نجيم فى البحر : اختلف العلماء فى أن الطهرة من الذنب من أحكامه من غير توبة ، فذهب كثير من العلماء إلى ذلك ، وذهب أصحابنا إلى أنها ليست من أحكامه

. . . .

فإذا أقيم عليه الحد ولم يتب لم يسقط عنه إثم تلك المعصية عندنا عملا بآية قطاع الطريق ، فإنه قال تعالى : «ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا » فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة وأسقط عذاب الآخرة بالتوبة ، فإن الاستثناء عائد إليه للإجماع على أن التوبة لا تسقط الحد فى الدنيا ، وأما ما رواه البخارى وغيره مرفوعاً يعنى حديث عبادة المذكور فيجب حمله على ما إذا تاب فى العقوبة ، لأنه هو الظاهر ، لأن الظاهر أن ضربه أو رجمه يكون معه توبة منه لذوقه سبب فعله فتقيد به جمعاً بين الأدلة ، وتقييد الظنى مع معارضة القطعى له متعين بخلاف العكس ، كذا فى فتح القدير ، قلت : ومستدلات الحنفية فى ذلك أكثر من أن تحصر ، منها هذه الآية التى نحن بصددها فإن فيها استثناء قوله « إلا الذين تابوا » بعد قوله «فاجلدوهم » ، وإذا صار الجلد كفارة فأى فاقة بقيت إلى التوبة ، ومنها قوله عز اسمه : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ثم ذكر بعد ذلك « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح » الآية ، فقد ذكر فيه التوبة بفاء التعقيب بعد الحد الذى هو قطع اليد ، وقد أخرج أبو داود من حديث أبى أمية أن النبى ﷺ أتى بلص قد اعترف فأمر به فقطع وجىء به فقال : استغفر الله وتب عليه ، فقال : أستغفر الله وأتوب إليه ، فلمَ أمره ﷺ بالتوبة بعد القطع ؟ وقد أخرج أيضاً فى قصة ماعز رضى الله عنه وقد رجم قال : ذهبوا يسبونه فنهاهم وذهبوا يستغفرون له فنهاهم ، قال : هو رجل أصاب ذنباً حسيبه الله ، وأخرج أيضاً عن أبى هريرة « أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد شرب فقال اضربوه » الحديث ، وفى آخره قال رسول الله ﷺ : قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه ، وسيأتى فى البخارى فى كتاب الحدود فى « باب توبة السارق » عن عائشة فى امرأة قطع يدها قالت : فتابت وحسنت توبتها ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة المصرحة بالتوبة بعد إقامة الحد ، ومما يؤيد الحنفية أيضاً ما قال ابن نجيم : استدل الزيلعى على عدم

وأما خامساً فلأن عمر(١) رضى الله عنه كتب فى كتابه إلى أبى موسى الاشعرى :

كونه مطهراً من الذنب بأنه يقام على الكافر ولا مطهر له اتفاقا ، اهـ . وفى نور الأنوار : الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات ، إلى أن قال : وكذاهم أليق بالعقوبات لأن العقوبات وهى الحدود والقصاص إذا كانت تجرى على المسلمين لأجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصى فالكفار أولى بها سيما عند أبى حنيفة ، لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية ، اهـ ١٢ .

(١) قال الزيلعى فى نصب الراية : رواه الدارقطنى فى سننه فى الأقضية عن عبيد الله بن أبى حميد عن أبى المليح الهذلى قال : كتب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم ، إذا أدلى إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس(*) بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك [عدلك] حتى لا ييأس الضعيف من عدلك ولا يطمع الشريف فى حيفك ، البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً وحرم حلالا ، لا يمنعك قضاء قضيته [بالأمس] راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل ، الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى الكتاب أو السنة ، اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى ، واجعل للمدعى أمداً ينتهى إليه ، فإن أحضر بينة أخذ بحقه وإلا وجهت القضاء عليه ، فإن ذلك أجلى للعمى وأبلغ فى العذر ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً(**) فى حد ، أو مجرباً فى شهادة زور ، أو ظنيناً فى ولاء، أو قرابة ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات ، ثم إياك والقلق والضجر والتأذى بالناس والتنكر للخصوم فى مواطن الحق الذى

(*) فى المجمع أى اجعل كلا منهم أسوة خصمه ، ١٢ ز .
(**) مجلوداً ، كذا فى الدراية وأصل الدارقطنى ، ١٢ ز

أن المسلمين كلهم عدول بعضهم على بعض إلا المحدود(١) فى القذف ، ولم يستثن التائب من غيره ، ويروى مثل ذلك عنه(٢) ﷺ بإطلاق استثناء المحدود فى القذف من غير فصل بين التائب وغيره ، فهذا حديث النبى ﷺ وكتاب عمر الذى بعثه

يوجب الله بها الأجر ويحسن بها الذكر فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله تعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك يشنه الله ، فما ظنك بثواب غير الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله وبركاته وعبدالله(*) بن أبى حميد ضعيف ، وأخرج الدارقطنى أيضاً من طريق سفيان بن عيينة نا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة وأخرج الكتاب فقال : هذا كتاب عمر ، ثم قرىء على سفيان من ههنا إلى أبى موسى أما بعد فذكره ، ورواه البيهقى فى المعرفة بسنده إلى معمر البصرى عن أبى العوام البصرى قال : كتب عمر فذكره ، اه. وفى الأوجز عن المحلى ماروى عن عمر أنه قال لأبى بكرة : تب أقبل شهادتك ، فى رواته عمرو بن قيس مع كونه معارضاً لما قاله لأبى موسى الأشعرى فى كتابه له : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا المجلود فى قذف » رواه الدارقطنى من طريق فيه عبد الله بن أبى حميد وهو ضعيف ، ومن طريق آخر حسن ، وأخرجه البيهقى من طريق غير الطريقين جيد ، اه . قلت : وأخرج البيهقى فى السنن بسنده إلى سفيان عن إدريس الأودى قال : أخرج إلينا سعيد بن أبى بردة كتاباً فقال : هذا كتاب عمر إلى أبى موسى فذكره فقال فيه : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حد أو مجرباً فى شهادة زور » الحديث ١٢ .

(١) هكذا ذكر صاحب المحلى كما تقدم قريباً ، وفى الهداية بعد قوله ﷺ : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف » ومثل ذلك مروى عن عمر رضى الله عنه ، اه ١٢ .

(٢) قال الزيلعى : رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى البيوع ، حدثنا عبد الرحيم

(*) لم يذكره الدارقطنى ولا الحافظ فى الدراية ١٢ ز

إلى عامله ليعمل بما فيه يؤيد أن من تفسير الآية ما اختاره الحنفية ، ولولا أن شهادته لا تقبل أبداً وإن ارتفع الفسق بالمتاب لما أطلقه النبى ﷺ فى الرواية ولاعمر فى الكتاب ، وأما سادساً فلأن حمل الاستثناء على ما قالوا يثبت معارضته ما بين قوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » وبين قوله « إلا الذين تابوا » إذ لو كان المقصود هو الاستثناء عنه لما قيد عدم القبول بكونه مؤبداً ، وبذلك المذكور من فعل عمر تبين أن ما نقله المؤلف منه أنه قبل شهادة أبى بكرة[1] وصاحبيه بعدما حدهم فى القذف إما ساقط لمعارضته بما ذكرنا من فعله أيضاً وسلم حجة الكتاب والسنة أو مؤول والتأويل أن هؤلاء كانوا قد رأوا المغيرة على حالة منكرة غير أنهم لما لم يثبتوا أنهم رأوه يزنى بها وأنها كانت أجنبية حدوا لذلك وإن كانوا صدقة فى مقالتهم ، ومن المسلم عندنا أن من حد فى القذف بوجه من الوجوه

ابن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى فرية » ، اهـ . وقال العينى : روى البيهقى من حديث المثنى بن الصباح وآدم بن فائد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « لا تجوز شهادة خائن ولا محدود فى الإسلام » فإن قلت: قال البيهقى: آدم والمثنى لا يحتج بهما ، قلت: فى مصنف ابن أبى شيبة حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج فذكر ما تقدم عن الزيلعى إلا أن فى آخره « إلا محدوداً فى قذف » ، قال فقد تابع الحجاج وهو ابن ارطأة آدم والمثنى والحجاج ، أخرج له مسلم مقروناً بآخر ، ورواه أبو سعيد النقاش فى كتاب الشهود تأليفه من حديث حجاج ومحمد بن عبيد الله العزرمى وسليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب ، ورواه أحمد بن موسى بن مردويه فى مجالسه من حديث المثنى عن عمرو عن أبيه عن عبد الله بن عمرو ، اهـ . وقال أيضاً بعد ذلك حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً أخرجه أبو داود وسكت عنه وهذا دليل الصحة عنده ، اهـ ١٢ .

(١) قال العينى : ومحصلها أن المغيرة بن شعبة كان أمير البصرة لعمر بن الخطاب

الموجبة له عليه فإنه تقبل(١) شهادته إذا تحقق أنه كان صادقاً في نسبة المشهود عليه إلى ما نسب ، وعلى هذا فيمكن أن يكون هؤلاء الشاهدون عند عمر بزنا المغيرة صادقين فى ما رموه به ، غير أنه أثبت أنها(٢) زوجته أو لم يمكن لهم إثبات أنهم

رضى الله عنه فاتهمه أبو بكر وشبل ونافع وزياد الذى يقال له زياد بن أبى سفيان وهم إخوة لأم تسمى سمية فاجتمعوا جميعاً فرأوا المغيرة متبطن المرأة كان يقال لها الرقطاء أم جميل الهلالية وزوجها حجاج بن عتيك فرحلوا إلى عمر رضى الله تعالى عنه فشكوه فعزله عمر وولى أبا موسى الأشعرى وأحضر المغيرة فشهد عليه الثلاثة بالزنا وأما زياد فلم يثبت الشهادة وقال : رأيت منظراً قبيحاً وما أدرى أخالطها أم لا ، فأمر عمر رضى الله عنه بجلد الثلاثة حد القذف، وروى الحاكم فى المستدرك من طريق عبد العزيز بن أبى بكرة القصة مطولة وفيها فقال زياد : رأيتهما فى لحاف وسمعت نفساً عالياً ، وما أدرى ما وراء ذلك ، اه . قلت : ذكره الحاكم فى كتاب معرفة الصحابة فى بيان المغيرة وفيه أن الثلاثة شهدوا بالزنا محضناً غير زياد ، فإنه قال ما تقدم فى كلام العينى ، وقد أخرج القصة الطحاوى بألفاظ مختلفة ١٢ .

(١) ففى الدر المختار بعد ذكر رد شهادة المحدود فى القذف : إلا أن يحد كافراً أو يقيم المحدود بينة على صدقه ، إما أربعة على زناه أو اثنين على إقراره به ، اه . وفى البحر : لو أقام أربعة بعد ما حد على أنه زنى قبلت شهادته بعد التوبة فى الصحيح ، لأنه لو أقامها قبله لم يحد ، فكذا لا ترد شهادته ، كذا ذكر الشارح وتمامه فى العتابية ، وإنما قيد بقوله على أنه زنى لأنه لو أقام بينة على إقرار المقذوف بالزنا لا يشترط أن يكونوا أربعة لما فى فتح القدير من باب حد القذف : إن شهد رجلان أو رجل وامرأتان على إقرار المقذوف بالزنا يدرأ الحد عن القاذف ، فكذا إذا أقام رجلين بعد حده على إقراره بالزنا تعود شهادته كما لا يخفى ، اه ١٢ .

(٢) وقال صاحب الفيض : أما وجه دخول المغيرة فى بيت امرأة فما علمت

رأوه بها كالميل فى المكحلة وذلك لستر عليهما من ثوب أو غيره، ولكن عمر لما تحقق صدقهم عنده أجرى عليهم الحد واستتابهم(١) لعجزهم عن إقامة الشهادة كما هى وقبل شهادتهم لما أنهم لم يكونوا كاذبين، ولم يكن إجراء الحد عليهم ولا استتابتهم لكذبهم، بل لحكم الشريعة الغراء بذلك، فإذا ثبت ذلك من الآية والرواية والأثر لم يضر خلاف التابعين للإمام الهمام الأفخم الأكبر، والله تعالى أعلم وعلمه أحكم.

بعد تفحص بالغ أنه كان نكحها نكاح السر فكان يذهب إليها ويجامعها، وإنما لم يعتذر به عند عمر رضى الله عنه لأنه كان نهى عنه وأعلن أنه لا يسمع بعد ذلك أحداً يفعله إلا تحل به العقوبة فخاف أن يبوء به، اهـ ١٢.

(١) ويشكل استتابة عمر رضى الله تعالى عنه وقد عاينوا الزنا، قال القسطلانى: وقد سئل بن المنير فقال إن كان صادقاً فى قذفه فم يتوب إذاً؟ وأجاب بأنه يتوب من الهتك ومن التحدث بما رآه، ويحتمل أن يقال إن المعاين للفاحشة مأمور بأن لا يكشف صاحبها إلا إذا تحقق كمال النصاب معه، فإذا كشفه قبل ذلك عصى فيتوب من المعصية فى الإعلان لا من الصدق فى علمه، وتعقبه فى الفتح بأن أبا بكرة لم يكشف حتى تحقق كمال النصاب، ومع ذلك أمره عمر رضى الله عنه بالتوبة لتقبل شهادتهم، قال: ويجاب عن ذلك بأن عمر لعله لم يطلع على ذلك فأمره بالتوبة، ولذلك لم يقبل منه أبو بكرة ما أمره به لعلمه بصدقه عند نفسه، اهـ. وفى الفتح قال ابن المنير: اشتراط توبة القاذف إذا كان عند نفسه محقاً فى غاية الإشكال بخلاف ما إذا كان كاذباً فى قذفه، فاشتراطها واضح، ويمكن أن يقال إن المعاين للفاحشة مأمور بأن لا يكشف إلى آخر ما تقدم فى كلام القسطلانى، وقال العينى: قال الشافعى: التوبة من القذف إكذابه نفسه، وقال الإصطخرى: معناه أن يقول كذبت فلا أعود إلى مثله، وقال أبو إسحاق: لا يقول كذبت لأنه ربما كان صادقاً فيكون قوله كذبت كذباً، والكذب معصية والإتيان بالمعصية لا يكون

قوله : (وقد نفى النبي ﷺ) ودلالته على كيفية(١) قبول التوبة من حيث أن

توبة عن معصية أخرى ، بل يقول القذف باطل ، ندمت على ما قلت ورجعت عنه ولا أعود إليه ، اهـ . وقال الموفق : ظاهر كلام أحمد والخرقي أن توبة القاذف إكذاب نفسه فيقول كذبت فيما قلت ، وهذا منصوص الشافعي لما روى الزهري عن ابن المسيب عن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » الآية ، قال توبته إكذاب نفسه ، ولأن عرض المقذوف تلوث بقذفه فإكذابه نفسه يزيل ذلك التلويث فتكون التوبة به ، وذكر القاضي أن القذف إن كان سباً فالتوبة منه إكذاب نفسه ، وإن كان شهادة فالتوبة منه أن يقول القذف حرام باطل ولن أعود إلى ما قلت ، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، قال : وهو المذهب لأنه قد يكون صادقاً فلا يؤمر بالكذب ، والخبر محمول على الإقرار بالبطلان لأنه نوع إكذاب ، والأولى أنه متى علم من نفسه الصدق فيما قذف به فتوبته الاستغفار والإقرار ببطلان ما قاله وتحريمه وأنه لا يعود إلى مثله وإن لم يعلم صدق نفسه فتوبته إكذاب نفسه ، ووجه الأول أن الله تعالى سمى القاذف كاذباً إذا لم يأت بأربعة شهداء على الإطلاق بقوله سبحانه : « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء » الآية ، فتكذيب الصادق نفسه يرجع إلى أنه كاذب في حكم الله وإن كان في نفس الأمر صادقاً ، اهـ . وقال الحافظ عن أكثر السلف : أنه لا بد أن يكذب نفسه ، وبه قال الشافعي رحمه الله ، وعن مالك إذا ازداد خيراً كفاه ولا يتوقف على تكذيب نفسه لجواز أن يكون صادقاً في نفس الأمر ، وإلى هذا مال المصنف ، اهـ . زاد العيني وإلى هذا مال البخاري لاستدلاله على ذلك بقوله وقد نفى النبي ﷺ ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزاني تكذيبه لنفسه واعترافه ، ١٢ .

(١) قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى : وكيف تعرف توبته ؟ ونفى النبي ﷺ

. . . .

إلخ ، قال الحافظ : قوله وكيف تعرف إلخ ، هذا من كلام المصنف، وكأنه أشار إلى الاختلاف في ذلك ، فعن أكثر السلف : لابد أن يكذب نفسه ، وعن مالك رحمه الله . إذا ازداد خيراً كفاه ، وإلى هذا مال المصنف كما تقدم قريباً ، قلت : ومع ذلك يظهر ميله إلى أنه لابد من مدة يظهر فيها صلاحه ، قال الحافظ : أشار المصنف إلى أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فيشترط مضى مدة يظن فيها صحة توبته ، وقدرها الأكثرون بسنة، ووجهوه بأن للفصول الأربعة في النفس تأثيراً ، فلما مضت أشعر ذلك بحسن السريرة ، ولهذا اعتبرت في مدة تغريب الزاني، والمختار أن هذا في الغالب وإلا ففي قول عمر رضي الله عنه لأبي بكرة : تب أقبل شهادتك دلالة للجمهور ، اهـ . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخاري أشار إلى ذلك بحديث عائشة في السارقة إذ ليس فيه ذكر المدة . وقال الموفق : وكل ذنب تلزم فاعله التوبة منه متى تاب منه قبل الله توبته بدليل قوله تعالى : « والذين إذا فعلوا فاحشة » الآية ، إلى قوله أولئك جزاؤهم مغفرة » الآية ، وقال تعالى « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما » ولأن النبي ﷺ قال : التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، وقال عمر رضي الله تعالى عنه : « بقية عمر المؤمن لا قيمة له » يدرك فيه ما فات ويحيي فيه ما أمات ويبدل الله سيئاته حسنات ، والتوبة على ضربين : باطنة وحكمية ، فأما الباطنة فهي ما بينه وبين ربه تعالى ، فإن كانت المعصية لا توجب حقاً عليه في الحكم كقبلة أجنبية وشرب مسكر أو كذب فالتوبة منه الندم والعزم على أن لا يعود ، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال : « الندم توبة » ، وقيل التوبة النصوح تجمع أربعة أشياء : الندم بالقلب ، والاستغفار باللسان ، وإضمار أن لا يعود، ومجانبة خلطاء السوء ، وإن كانت توجب عليه حقاً لله تعالى أو لآدمي كمنع الزكاة والغصب فالتوبة منه بما ذكرنا ، وترك المظلمة حسب إمكانه بأن يؤدي الزكاة ويرد المغصوب أو مثله إن كان مثلياً وإلا قيمته ، وإن عجز عن ذلك نوى رده متى قدر

. . . .

عليه ، فإن كان عليه فيها حق فى البدن ، فإن كان حقاً لآدمى كالقصاص وحدالقذف اشترط فى التوبة التمكين من نفسه وبذلها للمستحق ، وإن كان حقاً لله تعالى كحد الزنا وشرب الخمر فتوبته أيضاً بالندم والعزم على ترك العود ، ولايشترط الإقرار به ، فإن كان ذلك لم يشتهر عنه فالأولى له ستر نفسه والتوبة فيما بينه وبين الله ، لأن النبى ﷺ قال : « من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله » الحديث ، وإن كانت معصية مشهورة فذكر القاضى أن الأولى الإقرار به ليقام عليه الحد ، والصحيح أن ترك الإقرار أولى ، لأن النبى ﷺ عرض لماعز وللمقر عنده بالسرقة بالرجوع مع اشتهاره عنه بإقراره ، وكره الإقرار ولم يرد الأمر بالإقرار ولا الحث عليه فى كتاب ولاسنة ، ولايصح له قياس إنما ورد الشرع بالستر وقال لهزال : لوسترته بثوبك كان خيراً لك ، وقال أصحاب الشافعى : توبة هذا إقراره ليقام عليه الحد ، وليس بصحيح لما ذكرنا ولأن التوبة توجد حقيقتها بدون الإقرار ، وهى تجب ماقبلها كما ورد فى الأخبار ، وأما البدعة فالتوبة منها بالاعتراف بها والرجوع عنها واعتقاد ضد ما كان يعتقد منها ، وظاهر كلام أحمد والخرقى أنه لايعتبر فى ثبوت أحكام التوبة من قبول الشهادة وصحة ولايته فى النكاح إصلاح العمل وهو أحد القولين للشافعى ، وفى القول الآخر يعتبر إصلاح العمل إلا أن يكون ذنبه الشهادة بالزنا ولم يكمل عدد الشهود ، فإنه يكفى بمجرد التوبة من غير اعتبار إصلاح ، وماعداه فلا تكفى التوبة حتى تمضى عليه سنة تظهر فيها توبته ويتبين فيها صلاحه ، وذكر أبو الخطاب هذا رواية لأحمد ، لأن الله تعالى قال : « إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » ، وهذا نص فإنه نهى عن قبول شهادتهم ثم استثنى التائب المصلح ، ولأن عمر رضى الله تعالى عنه لما ضرب صبيغاً أمر بهجرانه حتى بلغ توبته فأمر أن لايكلم إلا بعد سنة ، ولنا قوله ﷺ : « التائب من الذنب كمن لاذنب له » ، ولأن المغفرة تحصل بمجرد التوبة فكذلك الأحكام ، ولأن التوبة من الشرك بالإسلام

الحدود لما كانت ساترة كان التغريب(١) وانقضاء السنة توبة لكونه من تمام الحد .

لا تحتاج إلى اعتبار ما بعده وهو أعظم الذنوب كلها فما دونه أولى ، فأما الآية فيحتمل أن يكون الإصلاح هو التوبة وعطفه عليها لاختلاف اللفظين ، ودليل ذلك قول عمر لأبي بكرة رضي الله عنه : تب أقبل شهادتك ولم يعتبر أمراً آخر ، ولأن تقييده بالسنة تحكم لم يرد الشرع به ، والتقدير إنما يثبت بالتوقيف ، وما ورد عن عمر فى حق صبيغ إنما كان لأنه تائب من بدعة وكانت توبته بسبب الضرب والهجران فيحتمل أنه أظهر التوبة تستراً بخلاف مسألتنا ، وقد ذكر القاضى أن التائب من البدعة يعتبر له مضى سنة لحديث صبيغ ، رواه أحمد فى الورع قال : ومن علامة توبته أن يجتنب من كان يواليه من أهل البدع ويوالى من كان يعاديه من أهل السنة ، والصحيح أن التوبة من البدعة كغيرها إلا أن تكون التوبة بفعل يشبه الإكراه كتوبة صبيغ فيعتبر له مدة تظهر أن توبته على إخلاص لا عن إكراه ، وللحاكم أن يقول للمتظاهر بالمعصية : تب أقبل شهادتك ، قال مالك : لا أعرف هذا ، قال الشافعى : وكيف لا يعرفه وقد أمر النبى ﷺ بالتوبة ، وقاله عمر رضى الله تعالى عنه لأبى بكرة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : الفاسق إذا تاب لا تقبل شهادته مالم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بسنة ، والصحيح أن ذلك مفوض إلى رأى القاضى والمعدل ، وفى الخلاصة لوكان عدلا فشهد بزور ثم تاب فشهد تقبل من غير مدة ، اهـ . وبسط الغزالى فى الإحياء فى التوبة وتفاصيلها بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) وقال الحافظ بعد ذكر نفى الزانى والنهى عن كلام كعب : ووجه الدلالة منهما أنه لم ينقل أنه ﷺ كلفهما بعد التوبة بقدر زائد على النفى والهجران ، اهـ ، وقال العينى فى وجه المناسبة : إنه ﷺ نفى الزانى سنة ، ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزانى تكذيبه لنفسه واعترافه بأنه عصى الله عز وجل فى مدة تغريبه ، اهـ ١٢ .

قوله (حتى مضى خمسون[1] ليلة) فكان انقضاء المدة المعينة لهجرهم قبولا للتوبة لأن إباحة الكلام بعد ذلك دالة على ارتفاع موجب المهاجرة وهو الفسق فكان انقضاء المدة مما يعرف به التوبة ، وكذلك ما أورده من رواية المرأة السارقة فإن قطع اليد هو التوبة ، فإذا قطعت يدها عرف أنها قبلت توبتها .

---

(١) قال العيني : هذا أيضاً من جملة مايستدل به البخاري على ماذهب إليه مثل ماذهب مالك ، بيانه أنه ﷺ لما نهى عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه وهما مرارة بن الربيع وهلال بن أمية الذين خلفوا أي عن غزوة تبوك لم ينقل عنه أنه اشترط عليهم ذلك في مدة الخمسين ، وقصة كعب ستأتي بطولها في آخر تفسير براءة وغزوة تبوك ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت ماوجه تعلق قصتهم بالباب ؟ قلت: تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك والتخلف عنه بغير إذنه معصية كالسرقة ونحوها ، قال ابن بطال : استدل البخاري على أنه لا حاجة في التوبة إلى إكذاب نفسه بأنه لم يشترط ذلك على الزاني في مدة التغريب ولا على كعب وصاحبيه في الخمسين ، وبحديث عائشة : « أن السارق إذا تاب وحسنت حالته قبلت شهادته » وبحديث زيد : أنه ﷺ لم يشترط على الزاني بعد الجلد والتغريب أن لا تقبل شهادته ، ولو كان ذلك شرطاً لذكره ، اهـ . قلت : والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بذكر هذه الروايات إلى الاختلاف في بيان المدة كما تقدم قريباً ، والإكذاب لايكون إلا في شهادة الزور أو القذف ، وكيف يمكن في الزنا؟ وتخلف كعب وأخويه فلا تعلق لهذه الروايات بالإكذاب عندي فتأمل .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخاري أورد على الحنفية في هذا الباب بقوله : قال بعض الناس بثلاثة وجوه ، وأنهم تناقضوا في كلامهم .

الأول : أنهم لايجوزون شهادة المحدود في القذف وصححوا النكاح بشهادتهم .

الثاني : أنهم جوزوا النكاح بشهادة المحدود ولم يجوزوه بشهادة العبد مع أنهما نقصان في الشهادة عندهم .

قوله : (يشهدون ولا يستشهدون) وفيه الترجمة(١) فإن عدم استشهادهم

والثالث : أنهم فرقوا بين الشهادات فأباحوا شهادة المحدود والعبد والأمة لرؤية هلال دون غيرها ، والجواب عن ذلك كله واضح يظهر بأدنى تأمل ، ولعله لذلك لم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره .

أما الأول : فلأن شهادة المحدود فى القذف لا تقبل عندهم وإن تاب لكنه بالتوبة يرتفع الفسق عنه ، وعدم قبول الشهادة لا يستلزم كونه غير عدل ، فإن شهادة الأب لا تقبل فى حق الابن مع كونه عدلا ، فيصح النكاح بشهادة المحدود بعد التوبة لأنه صار عدلا ، ولكن لا تقبل شهادته كالأب فى حق الابن ، فإن انعقاد النكاح يتوقف على حضور الشاهدين لا على كونهما مقبولى الشهادة عند الأداء ، قال صاحب الهداية : المحدود فى القذف من أهل الولاية فيكون من أهل الشهادة تحملا ، وإنما الفائت ثمرة الأداء بالنهى لجريمته ولا يبالى بفوته كما فى شهادة العميان وابنى العاقدين ، اه .

وأما الثانى فلأن العبد ليس بأهل شهادة فلا تجوز شهادته فإن شهادة العبد غير جائزة عند الجمهور ، قال الموفق : تجوز شهادة العبد فى كل شىء إلا فى الحدود ، وبه قال أبو ثور وداود ، وقال عطاء والحسن ومالك والأوزاعى والثورى وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم : لا تقبل شهادته لأنها مبنية على الكمال لا تتبعض فلم يدخل فيها العبد ، انتهى مختصراً . وأيضاً أن الشهادة من باب الولاية ، والعبد لا يلى نفسه ، فأولى أن لا تثبت له الولاية على غيره ، بخلاف المحدود فإنه من أهل الولاية ، قال صاحب الهداية : ولا بد من اعتبار الحرية فيها لأن العبد لا ولاية له ، اه .

وأما الثالث فلأن شهادة الهلال من باب الإخبار ولهذا لا تختص بلفظ الشهادة وقبلت بلا دعوى وبلا لفظ أشهد وبلا حكم ومجلس قضاء لأنه خبر لا شهادة ١٢ .

(١) وقال العينى : وتبعه القسطلانى إذ قالا : المطابقة فى قوله يشهدون ولا

يستشهدون ، لأن الشهادة قبل الاستشهاد فيه معنى الجور ، أهـ . وقال الحافظ : قوله يشهدون يحتمل أن يكون المراد التحمل بدون التحميل أو الأداء بدون طلبه والثاني أقرب ، ويعارضه ما رواه مسلم من حديث زيد بن خالد مرفوعاً « ألا أخبركم بخير الشهداء ؟ الذى يأتى بالشهادة قبل أن يسألها » ، واختلف العلماء فى ترجيحهما ، فجنح ابن عبد البر إلى ترجيح حديث زيد بن خالد لكونه من رواية أهل المدينة فقدمه على رواية أهل العراق ، وبالغ فزعم أن حديث عمران هذا لا أصل له ، وجنح غيره إلى ترجيح حديث عمران لاتفاق صاحبى الصحيح عليه ، وانفراد مسلم بإخراج حديث زيد، وذهب آخرون إلى الجمع بينهما، فأجابوا بأجوبة أحدها : أن المراد بحديث زيد من عنده شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها فيأتى إليه فيخبره بها أو يموت صاحبها العالم بها ويخلف ورثة فيأتى الشاهد إليهم أو إلى من يتحدث عنهم فيعلمهم بذلك وهذا أحسن الأجوبة ، وبهذا أجاب مالك رحمه الله وشيخه يحيى بن سعيد وغيرهما ، ثانيها أن المراد به شهادة الحسبة وهى مالا يتعلق بحقوق الآدميين المختصة بهم محضاً ، ويدخل فى الحسبة ما يتعلق بحق الله أو فيه شائبة منه : العتاق والوقف والوصية العامة والعدة والطلاق والحدود ونحو ذلك ، وحاصله أن المراد بحديث ابن مسعود الشهادة فى حقوق الآدميين ، والمراد بحديث زيد الشهادة فى حقوق الله ، ثالثها أنه محمول على المبالغة فى الإجابة إلى الأداء فيكون لشدة استعداده لها كالذى أداها قبل أن يسألها ، كما يقال فى وصف الجواد إنه ليعطى قبل الطلب أى يعطى سريعاً عقب السؤال من غير توقف ، وهذه الأجوبة مبنية على أن الأصل فى أداء الشهادة عند الحاكم أن لا يكون إلا بعد الطلب من صاحب الحق فيخص ذم(*) من يشهد قبل أن يستشهد بمن ذكر

(*) كذا فى الأصل، والظاهر بدله فيخص من ذم من يشهد قبل أن يستشهد من ذكر ممن يخبر إلخ ، يؤيده ماسيأتى عن الكرمانى ١٢ ز .

ليس إلا لأنهم لا يأتون بالشهادة على وجهها فكانت شهادتهم شهادة على الجور ، أو يقال إن الترجمة فى قوله ويظهر فيهم السمن[1] فإن رغبتهم وجل قصدهم لما كان

ممن يخبر بشهادة عنده لايعلم صاحبها بها أو شهادة الحسبة ، اهـ . قال الكرمانى : فإن قلت بعض الشهادة يجب أو يستحب الأداء قبل الطلب ، قلت : حذف المفعول يدل على إرادة العموم فالمذموم عدم التخصيص، وذلك البعض مثل مافيه حق مؤكد لله المسمى بشهادة الحسبة غير مراد بدليل خارجى ، اهـ . ثم قال الحافظ : وذهب بعضهم إلى جواز أداء الشهادة قبل السؤال على ظاهر عموم حديث زيد ، وتأولوا حديث عمران بتأويلات :

أحدها أنه محمول على شهادة الزور ، أى يؤدون شهادة لم يسبق لهم تحملها، وهذا حكاه الترمذى عن بعض أهل العلم .

ثانيها : المراد بها الشهادة فى الحلف، يدل عليه قول إبراهيم فى آخر حديث ابن مسعود: كانوا يضربوننا على الشهادة ، أى قول الرجل أشهد بالله ما كان إلا كذا على معنى الحلف ، فكره ذلك كما كره الإكثار من الحلف واليمين قد تسمى شهادة كما قال تعالى : « فشهادة أحدهم » ، وهذا جواب الطحاوى رحمه الله .

ثالثها : المراد بها الشهادة على المغيب من أمر الناس ، فيشهد على قوم أنهم فى النار وعلى قوم أنهم فى الجنة بغير دليل كما يصنع ذلك أهل الأهواء ، حكاه الخطابى .

رابعها : المراد به من ينتصب شاهداً وليس من أهل الشهادة .

خامسها : المراد به التسارع إلى الشهادة وصاحبها بها عالم من قبل أن يسأله ، اهـ ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره توجيه لطيف جداً لم يسبق إليه غيره ، وقال الحافظ : السمن بكسر المهملة وفتح الميم بعدها نون أى يحبون التوسع فى المآكل والمشارب وهى أسباب السمن ، قال ابن التين : المراد ذم محبته وتعاطيه لا من

هو السمن لم يكن لهم هم إلا وصول النقد وإدراك المبالغ سواء كان بالصدق فى الشهادة أو بالكذب فيها فلا يبالون بالشهادة هل هى عدل أم جور؟ فلما عيبوا بعدم المبالاة فى الصادقة من الشهادة والكاذبة منها علم أن الشهادة على الجور معيوبة جداً ، كيف وقد عيب الشاهد بعدم الفرق بينه وبين غيره فما بال من لا يأتى منها إلا المنهية ، ومثل هذا فى الرواية الآتية أيضاً .

قوله : (وكانوا يضربونا على الشهادة والعهد) إن كان المراد به(١) أنا كنا نضرب فى صغرنا على حلفنا بالشهادة والعهد وكانت اليهود تحلف بهما ، فالضرب عليه كان لما فيه من المشابهة بهم واليمين بما لا ينبغى أن يحلف به ولكنه لا يكون مناسباً بالباب ، وإن كان المراد(٢) أنا كنا نضرب على قولنا نشهد بكذا أعهدك

تخلق(*) بذلك ، وقيل المراد يظهر فيهم كثرة المال ، وقيل المراد أنهم يتسمنون أى يتكثرون بما ليس فيهم ويدعون ماليس لهم من الشرف ، ويحتمل أن يكون جميع ذلك مراداً ، وقد رواه الترمذى من طريق هلال بن يساف عن عمران بن حصين بلفظ: ثم يجىء قوم يتسمنون ويحبون السمن ، وهو ظاهر فى تعاطى السمن على حقيقته ، فهو أولى ما حمل عليه خبر الباب ، وإنما كان مذموماً لأن السمين غالباً بليد الفهم ثقيل عن العبادة كما هو مشهور ، اه ١٢ .

(١) ويدل على ذلك ما سيأتى فى كتاب الأيمان والنذور : «كان أصحابنا ينهونا ونحن غلمان أن يحلف بالشهادة والعهد» فإن ظاهر سياقه يدل على تخصيص النهى بالحلف بهذين اللفظين ، لكنى لم أر تخصيص اليهود بالحلف بهذين اللفظين فى شىء من الشروح والحلف بالعهد والشهادة مختلف فيه بين الأئمة ، بسطه الموفق فى المغنى محله كتب الفروع ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله : « قال إبراهيم » هو موصول بالإسناد المذكور ، ووهم من زعم أنه معلق ، وإبراهيم هو النخعى ، وزاد المصنف بهذا الإسناد فى أول الفضائل « ونحن صغار » وكذلك أخرجه مسلم بلفظ : « كانوا ينهونا ونحن غلمان

(*) يخلق كذلك ١٢ ع .

بكذا وكان الضرب عليه حذراً من أن نعتاد ذلك القول فنبادر إليه فى الصدق والكذب مع مافيه من معنى اليمين فهو من هذا الباب ، والغرض منه أنه لا ينبغى له الحلف واليمين فى الصدق أيضاً مالم يفتقر إليه فكيف بمن حلف وهو كاذب فيه .

قوله : (تلووا ألسنتكم بالشهادة) زيادة[1] كلمة بالشهادة إشارة إلى تفسير الآية بأن المراد باللىّ فيها هو لىّ اللسان عن الحق بالشهادة .

عن العهد والشهادات » قال ابن عبد البر : معناه عندهم النهى عن مبادرة الرجل بقوله أشهد بالله وعلى عهد الله لقد كان كذا ونحو ذلك ، وإنما كانوا يضربونهم على ذلك حتى لا يصير لهم به عادة فيحلفوا فى كل مايصلح ومالا يصلح ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون والأمر فى الشهادة على ماقال ، ويحتمل أن يكون المراد النهى عن تعاطى الشهادات والتصدى لها لما فى تحملها من الحرج ولا سيما عند أدائها لأن الإنسان معرض للنسيان والسهو ، ولا سيما وهم إذ ذاك غالباً لا يكتبون ، ويحتمل أن يكون المراد بالنهى عن العهد الدخول فى الوصية لما يترتب على ذلك من المفاسد ، والوصية تسمى العهد ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ هو تفسير ابن عباس رضى الله عنه أخرجه الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عنه فى قوله تعالى : « وإن تلووا أو تعرضوا » أى تلووا ألسنتكم بالشهادة أو تعرضوا عنها ، ومن طريق العوفى عن ابن عباس فى هذه الآية ، قال : تلوى لسانك بغير الحق وهى اللجاجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والإعراض عنها الترك ، وعن مجاهد من طرق حاصلها أنه فسر اللىّ بالتحريف ، والإعراض بالترك ، وكأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى هذا الأثر وإلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق ، وإلى الحديث الذى أخرجه أحمد وابن ماجة من حديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعاً : « إن بين يدى الساعة » فذكر أشياء منها ظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق ، اه . وقال العينى : قوله « تلووا » أشار به إلى مافى قوله تعالى : « وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »

قوله : (وشهادة الزور) كذا وقول الزور ، دلالتهما على أحد جزئى الترجمة واضحة ولا تظهر دلالتهما على جزئها الثانى وهو كتمان الشهادة ، والجواب[1] أن شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة فى حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئيها من غير تكلف .

(باب[2] شهادة الأعمى وأمره إلخ)

وإن تلووا ألسنتكم بالشهادة ، قال الكرمانى : لو فصل البخارى بين لفظ «تلووا» ولفظ ألسنتكم بمثل «أى» أو «يعنى» ليتميز القرآن عن كلامه لكان أولى ، قال العينى : بل كان التمييز بين القرآن وكلامه واجباً لأن من لا يحفظ القرآن أو لا يحسن القراءة ، يظن أن قوله ألسنتكم من القرآن ، اه . قلت : والإيراد مشكل على عادة البخارى ، فإن كتابه مملوء بذلك ، لاسيما فى كتاب التفسير لم يفصل التفسير من المفسر ، فإنه رضى الله تعالى عنه لما كان ماهراً بالقرآن لم يتوهم أن أحداً يلتبس عليه القرآن بغيره ، والآية المذكورة آية من سورة النساء ١٢ .

(١) قال الحافظ بعد ما تقدم من تفسير ابن عباس فى قوله: «تلووا» من طريق العوفى وعن مجاهد من طرق ، كأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق كما تقدم قريباً فى كلامه مفصلا ، وقال العينى : إن قلت الحديث لا يتعلق بكتمان الشهادة وهو مذكور فى الترجمة قلت علم منه حكمه قياساً عليه لأن تحريم شهادة الزور لإبطال الحق والكتمان فيه أيضاً إبطال له ، اه . وبسط فى الأوجز فيما يفعل بشاهد الزور ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق فى المغنى : تجوز شهادة الأعمى إذا تيقن الصوت ، روى هذا عن على وابن عباس ، وبه قال مالك وإسحق وغيرهما ، وقال أبو حنيفة والشافعى ، لا تقبل شهادته : وروى ذلك عن النخعى وغيره ، وأجاز الشافعى شهادته بالاستفاضة والترجمة ، وإذا أقر عند أذنه ويد الأعمى على رأسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ، ولم يجزها فى غير ذلك ، لأن الأصوات

الترجمة مبنية على عدم الفرق بين الشهادة والإخبار[1] أو على قياس أحدهما على الآخر ، والجامع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وأنت تعلم أن فی الشهادة زيادة تأكد على الإخبار ، فلذلك لم نجوز شهادته وإن قبل إخباره ، والجواب

تشتبه فلا يحصل اليقين فلم يجز أن يشهد بها كالخط إلى آخر ما بسطه ، قال العينی : قال ابن حزم : شهادة الأعمی مقبولة كالصحيح ، وهو قول مالك وأحمد وإسحق وأصحابنا وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادته فيما عرف قبل العمی لا فيما عرف بعده وهو قول أبی يوسف والشافعی وأصحابه وقالت طائفة : يجوز فی الشیء اليسير روی ذلك عن النخعی ، وقالت طائفة : لا تقبل فی شیء أصلا إلا فی الأنساب ، وهو قول زفر ، وعند أبی حنيفة : لا تقبل فی شیء أصلا ، وفی التوضيح : فحصلنا فيه على ستة مذاهب : المنع المطلق ، والجواز المطلق ، والجواز فيما طريقه الصوت دون البصر ، والفرق بين ما علمه قبل وبين مالم يعلمه ، والجواز اليسير ، والجواز فی الأنساب خاصة ، اه . وفی الهداية : لا تقبل شهادة الأعمی ، وقال زفر : وهو رواية عن أبی حنيفة تقبل فيما يجری فيه التسامع ، وقال أبو يوسف والشافعی : يجوز إذا كان بصيراً وقت التحمل ، انتهی مختصراً ١٢ .

(١) فإن الآثار والروايات الواردة فی الباب أكثرها من قبيل الإخبار لا الشهادة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أن فی الشهادة زيادة تأكد على الإخبار معروف ومجمع عليه كما يدل عليه تعريف الشهادة فی كتب الفقه عند الأئمة الأربعة ، ففی هامش الهداية : الشهادة فی اللغة عبارة عن الإخبار بصحة الشیء عن مشاهدة وعيان ، ولهذا قالوا إنها مشتقة من المشاهدة التی تنبیء عن المعاينة ، وفی اصطلاح أهل الفقه عبارة عن إخبار صادق فی مجلس الحكم بلفظ الشهادة ، فالأخبار كالجنس يشملها ، والأخبار الكاذبة وقوله صادقة يخرج الكاذبة ، وقوله فی مجلس الحكم وبلفظ الشهادة يخرج الأخبار الصادقة غير الشهادات ، اه . وذكر فی الدر المختار : للشهادة أحداً وعشرين شرطاً وقال : ركنها لفظ أشهد لا غير لتضمنه معنی مشاهدة

عن كل ما أورده[١] المؤلف يسير ، فأما من ذكره من التابعين فلا معتبر[٢] بهم ، وأما رد شهادة ابن عباس فلا استحالة فيه ، ألا ترى مسروقا[٣] رد شهادة الحسن

وقسم وإخبار للحال ، فكأنه يقول : أقسم بالله لقد اطلعت على ذلك وأنا أخبر به ، ثم قال : وكل مالا يشترط فيه هذا اللفظ كطهارة ماء ورؤية هلال فهو إخبار لا شهادة ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : ليس فى جميع ما استدل به المصنف دفع المذهب المفصل إذ لا مانع من حمل المطلق على المقيد ، وفى العينى قال الإسماعيلى : ليس فى جميع ما ذكره دلالة على قبول شهادة الأعمى فيما يحتاج إلى إثبات الأعيان ، أما نكاح الأعمى فإنه فى نفسه لأنه فى زوجته وأمته لالغيره فيه ، وأما مارواه فى التأذين فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت، وأما ما قاله الزهرى فى ابن عباس رضى الله عنه فهو تأويل(*) لا احتجاج ، وأما ما ذكره من سماع النبى ﷺ قراءة رجل بيان أن كل صائت وإن لم ير مصوته يعرف بصوته ، وأما ما ذكره من قصة مخرمة فإنما يريه محاسن الثوب مساً لا إبصاراً له بالعين ، اهـ . وقال صاحب الفيض : إن الجزئيات التى ذكرها المصنف لاترد علينا لكون الشهادة فيها مقبولة عندنا أيضاً ، اهـ ١٢ .

(٢) لما هو المعروف من قول الإمام أن ما جاء عن التابعين نزاحمهم فيه ، على أن التابعين أيضاً اختلفوا فيه ، وجعله القسطلانى مذهب الجمهور إذ قال : وعند الشافعية كالجمهور لا تقبل شهادة الأعمى لانسداد طريق المعرفة عليه مع اشتباه الأصوات إلا فى أربعة مواضع ذكرها القسطلانى ١٢ .

(٣) القصة معروفة لشريح القاضى كما ذكره السيوطى فى تاريخ الخلفاء ، قال:

(*) ذكر الحافظ بدله فهو تهويل لا تقوم به حجة كما سيأتى فى كلامه ١٢ ز .

لأبيه على رضى الله تعالى عنه ، فلا يبعد أن يرد شهادة ابن عباس رضى الله عنه لعارض عدم اطلاعه حق الاطلاع على القضية ، وإن كان ممن يهتدى به ويقتدى .

قوله : (وكان ابن عباس) يعنى[1] بذلك أنه لما أفطر بعد العلم بالغروب وصلى بعد العلم بالطلوع ، كان له أن يشهد أيضاً بعد العلم بالواقعة بأحد وجوه العلم لأن الشهادة لا تتوقف إلا على العلم ، وهو حاصل ، إذ لو لم يكن العلم حاصلا له لما جاز له الإفطار ، وأن يصلى سنة الفجر ، ويمكن أن يراد بقوله هذا إن ابن عباس بعد علمه بالغروب والطلوع بإخبار من يخبره كان يأمر أهله بالإفطار وبالصلاة ، فهل كان يرد قوله أحد منهم ، فعلم أن أمر الأعمى نافذ فيما يأمر به بعد ما كان مبنياً على العلم كيفما حصل .

لما توجه على رض إلى صفين افتقد درعاً له فلما انقضت الحرب ورجع إلى الكوفة أصاب الدرع فى يد يهودى فقال لليهودى : الدرع درعى لم أبع ولم أهب ، وقال اليهودى: درعى وفى يدى ، فقال: نصير إلى القاضى ، فتقدم إلى شريح فقال شريح: قل يا أمير المؤمنين، فقال : هذا الدرع الذى فى يد هذا اليهودى درعى، فقال شريح: إيش تقول يا يهودى ؟ قال: درعى وفى يدى، فقال شريح: لك بينة يا أمير المؤمنين ؟ قال نعم ، قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعى ، فقال شريح : شهادة الابن لا تجوز لأب ، فقال على رضى الله عنه : رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة » فقال اليهودى : أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه ، وقاضيه قضى عليه ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وأن الدرع درعك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ماوجه تعلقه بالترجمة ، قلت : بيان قبول الأعمى قول الغير فى الغروب والطلوع ، أو بيان أمر الأعمى غيره ، اهـ . وقال الحافظ : وجه تعلقه به كونه كان يعتمد على خبر غيره مع أنه لا يرى شخصه ، وإنما سمع صوته ، قال ابن المنير : لعل البخارى يشير بحديث ابن عباس رضى الله عنه إلى جواز

قوله : (فعرفت صوتى إلخ) فعلم أن العلم يحصل بمجرد الصوت ، وإن لم تنضم معه المشاهدة ، وأنت تعلم أنها رضى الله عنها لوكانت مكتفية بالصوت لما كررت المسألة بقولها سليمان(١) أى هل أنت سليمان ؟ ولو سلم أنها لم تسأله بعد ذلك ، فنقول : إنها كانت على ثقة من أن صاحب الصوت لو كان غير سليمان لا يدخل وإن طلبت إذا لم يكن محرما لها فكانت تطلبه لذلك ، ثم إن المنفى ههنا(٢) هو التشديد فى الستر لا أصل الستر ، فإن العبد كغيره من غير المحارم إلا أنه خفف فى التستر عنهم ولم يبالغ لأجل الضرورة فى التلبس(*) بها .

شهادة الأعمى على التعريف أى إذا عرف أن هذا فلان ، فإذا عرف شهد ، قال : وشهادة التعريف مختلف فيها عند مالك وغيره ، اهـ ١٢ .

(١) عامة الشراح جعلوه منادى بحذف حرف النداء ، والأوجه ما أفاده الشيخ لما قال الحافظ : قول عائشة وصله ابن أبى شيبة وابن سعد من طريق عمرو ابن ميمون عن سليمان بن يسار قال : استأذنت على عائشة فرفعت صوتى ، فقالت : سليمان ؟ فقلت: سليمان ، فقالت أديت ما بقى عليك من كتابتك؟ قلت : نعم، إلا شيئاً يسيراً ، قالت ادخل فإنك عبد ما بقى عليك شيء ، قلت : وأخرجه البيهقى من طريق عمرو بن ميمون أيضاً عن سليمان بن يسار عن عائشة قال استأذنت عليها فقالت من هذا ؟ فقلت سليمان ، قالت كم بقى عليك الحديث ، وظاهره أنها لم تعرف صوته ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ فيه دليل على أن عائشة كانت ترى ترك الاحتجاب من العبد سواء كان فى ملكها أو فى ملك غيرها ، لأنه كان مكاتب ميمونة زوج النبى ﷺ ، وأما من قال : يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة فمعارضة للصحيح من الأخبار بمحض الاحتمال ، وهو مردود ، وأبعد من قال : يحتمل قوله على عائشة بمعنى من عائشة،

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر التلبس بهم ١٢ ز .

قوله : (وأجاز سمرة إلخ) وكان(١) قد عرفها أنها هى بوجه من وجوه العلم كشهود العرفة والتعيين ، ولاضير فى إجازة الشهادة بعد العلم بتعينها لما ذكرنا أن سقوط عبرة الصوت المجرد إنما هو للالتباس ، فإذا ارتفع اللبس كانت الشهادة معتبرة .

أى استأذنت عائشة فى الدخول على ميمونة ، اهـ . وقال العينى : لابد فى هذا من تأويل لأن سليمان مكاتب لميمونة لا لعائشة ووجهه أن يقال إن «على» تكون بمعنى «من» أى استأذنت من عائشة فى الدخول على ميمونة ، فقالت ادخل عليها ، أو لعل مذهبها أن النظر حلال للعبد سواء كان ملكها أولا ، وأنها لاترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، واستبعده بعضهم بغير دليل فلا يلتفت إليه ، وقيل يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة ، وهو غير صحيح ، اهـ . قلت : لم يستبعد الحافظ الثانى من كلام العينى بل استبعد الأول ، وهو كون « على » بمعنى « من » كما ترى ، والأوجه عندى أن عائشة رضى الله تعالى عنها لا ترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، سواء كان فى ملكها أو فى ملك غيرها ويؤيد ذلك الآثار المروية عنها فى ذلك ، منها ما أخرجه البيهقى عن سالم سبلان مولى النصريين ، يذكر أنه كان يكرى عائشة فى الحج والعمرة قال فكاتبت ثم جئت فوقفت بالباب فاستأذنت استئذاناً لم أكن أستأذنه فأنكرت ذلك ، وقالت يا بنى ، مالك لا تدخل ؟ قلت يا أم المؤمنين إنى كاتبت ، قالت فادخل علىّ ماكان عليك درهم ، فإنك لاتزال مملوكا ماكان عليك من كتابتك درهم ، وأخرجه الطحاوى عن سالم سبلان أنه قال لعائشة ما أراك إلا تحتجبى منى ، فقالت مالك ؟ فقال : كاتبت ، قالت إنك عبد مابقى عليك شىء ، وأخرج أيضاً عن سليمان ابن يسار قال : استأذنت أنا على عائشة فقالت : كم بقى عليك من كتابتك ؟ قلت عشر أواق ، فقالت ادخل فإنك عبد مابقى عليك ، اهـ ١٢ .

(١) ففى الدر المختار ولا يشهد على محجب بسماعه منه إلا إذا تبين القائل أو يرى شخصها ، أى القائلة مع شهادة اثنين بأنها فلانة بنت فلان بن فلان ، قال

قوله : (أذكرنى كذا كذا آية) وأنت تعلم أن خصوص(۱) القارىء لم يكن مقصوداً ههنا بل المقصود منه القراءة والآية كائناً من كان القارىء ، ولا ننكر حصول العلم مطلقاً بالصوت ، إنما الإنكار عن تعين صاحبه بمجرد سماع صوته ، ولم يتعين القارىء ههنا ولا قصد تعيينه فلا يمكن لهم إثبات المدعى بذلك .

قوله : (أصوت عباد هذا ؟) فعلم أن(۲) العلم حاصل بمجرد الصوت وأنت تعلم مافيه إذ لو كان الصوت موجباً لتعين صاحبه لما احتيج إلى السؤال عن عائشة رضى الله عنها هل : صوت عباد هذا ؟ مع أنه ﷺ لم يدع بعد ذلك بقوله : اللهم ارحم صاحب الصوت ، وإنما قال « اللهم ارحم عباداً » فلعل صاحب الصوت رجل آخر ، وكان المقصود أن يدعو لعباد ، فعينه باسمه بعد ذلك ، ولم يعمل بما عليه من التعين بالصوت .

ابن عابدين فى الملتقط : إذا سمع صوت المرأة ولم ير شخصها فشهد اثنان عنده أنها فلانة ، لا يحل له أن يشهد عليها ، وإن رأى شخصها وأقرت عنده فشهد اثنان أنها فلانة حل له أن يشهد عليها ، اهـ ۱۲ .

(۱) قال القسطلانى : قوله رجلا هو عبد الله بن يزيد الأنصارى القارىء وزعم عبد الغنى أنه الخطمى ، قال ابن حجر وليس فى روايته التى ساقها نسبته كذلك ، وقد فرق ابن منده بينه وبين الخطمى فأصاب ، اهـ . وقوله كذا وكذا آية ، قال القسطلانى كلمة مبهمة ، وهى فى الأصل مركبة من كاف التشبيه واسم الإشارة ، ثم نقلت فصارت يكنى بها عن العدد وغيره ، قال فى الفتح : لم أقف على تعيين الآيات المذكورة ، وأغرب من زعم أن المراد بذلك إحدى وعشرين آية لأن ابن عبد الحكم قال فيمن أقر أن عليه كذا وكذا درهما أنه يلزمه أحد وعشرون درهماً ، اهـ ۱۲ .

(۲) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : قوله زاد عباد بن عبد الله أى ابن الزبير عن أبيه عن عائشة ، وصله أبو يعلى من طريق محمد بن إسحق عن يحيي

قوله : (حتى يؤذّن ابن أم مكتوم) لجعل تأذينه مداراً للأمور مع أنه كان أعمى ، ولم يكن ذلك إلا لأنه كان يؤذن بعد حصول العلم بالفجر كيفما(١) كان ،

ابن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن عائشة « تهجد النبي ﷺ في بيتي ، وتهجد عباد بن بشر في المسجد ، فسمع رسول الله ﷺ صوته فقال يا عائشة هذا عباد ابن بشر؟ قلت: نعم ، فقال :اللهم ارحم عباداً » قوله : «فسمع صوت عباد» وقوله «أصوت عباد هذا؟» في رواية أبي يعلى المذكورة عباد بن بشر في الموضعين كما سقته، وبهذا يزول اللبس عمن يظن اتحاد المسموع صوته والراوي عن عائشة وهما اثنان مختلفا النسبة والصفة ، فعباد بن بشر صحابي جليل، وعباد بن عبد الله بن الزبير تابعي من وسط التابعين ، وظاهر الحال أن المبهم في الرواية التي قبل هذه هو المفسر في هذه الرواية لأن مقتضى قوله : زاد أن يكون المزيد فيه والمزيد عليه حديثاً واحداً فتتحد القصة ، لكن جزم عبد الغني بن سعيد في المبهمات أن المبهم في رواية هشام عن أبيه عن عائشة هو عبد الله بن يزيد الأنصاري ، فروى من طريق عمرة عن عائشة « أن النبي ﷺ سمع صوت قارىء يقرأ فقال صوت من هذا ؟ قالوا عبد الله بن يزيد ، قال لقد ذكرني آية يرحمه الله كنت أنسيتها » ويؤيد ما ذهب إليه مشابهة قصة عمرة عن عائشة بقصة عروة عنها ، بخلاف قصة عباد عنها ، فليس فيه تعرض لنسيان الآية ، ويحتمل التعدد من جهة غير الجهة التي اتحدت ، وهو أن يقال : سمع صوت رجلين فعرف أحدهما فقال هذا صوت عباد ، ولم يعرف الآخر فسأل عنه . والذي لم يعرفه هو الذي تذكر بقراءته الآية التي نسيها ، اهـ .

(١) وتقدم ما قال الإسماعيلي أن ما رواه في التأذين ، فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، اهـ . قلت : وقد ترجم عليه البخاري في كتاب الأذان « باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره » فهو ظاهر في أن المدار على المخبرين له بالوقت ، قال الحافظ : قوله « من يخبره » أي بالوقت

فكذلك إذا شهد ولم يعلم بالقضية بالمشاهدة بل بوجه آخر ، قلنا : لم يكن المقصود هناك تعين المؤذن ولا تعين المخبر بطلوع الفجر ولا تعين شيء وراءهما ، وإنما المقصود إعلام الناس بانبلاج الفجر ، وقد أخبر به جماعة وثق بهم ، فظن الصدق في الخبر واستيقن ذلك ، فكان ذلك في الحقيقة حكاية لإخبار المخبرين بالفجر ، والمقصود ههنا نفس الخبر بدون تعين المخبرين ، من هم ؟ نعم لو نادى بتعيين المخبرين فقال في ندائه وأخبرني فلان وفلان وفلان ثم صدق في تعيينه ذلك لكانت حجتهم تامة .

قوله : (فعرف النبي ﷺ صوته) فعلم أن(١) مجرد الصوت كاف في تحصيل العلم اليقيني ، وأنت تعلم أنه ﷺ لم يعطه القباء مالم يضم إلى سماع صوته مشاهدة شخصه فلا تتم الحجة .

لأن الوقت في الأصل مبنى على المشاهدة وعلى هذا القيد يحمل ماروى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهما أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه : فعرف النبي ﷺ صوته فإنه فيه أنه اعتمد على صوته قبل أن يرى شخصه ، قال السندي : لا ينافي ما سبق أنه أمر ولده بالدخول لينادي النبي ﷺ لجواز أن النبي ﷺ عرف صوته فشرع في الخروج لذلك ، واجتمع معه دخول الولد أيضاً ، اهـ . ثم قال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس في أحاديث الباب دلالة على الجواز مطلقاً ، لأن نكاح الأعمى يتعلق بنفسه ، لأنه في زوجته وأمته وليس لغيره فيه مدخل ، وأما قصة عباد ومخرمة ففي شيء يتعلق بهما لا يتعلق بغيرهما ، وأما التأذين فقد قال في بقية الحديث : كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، فالاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، وأما ماذكره الزهري في حق ابن عباس رضي الله عنه فهو تهويل لا تقوم به حجة ، لأن ابن عباس كان أفقه من أن يشهد فيما لا تجوز فيه شهادته ، فإنه لو شهد لأبيه أو ابنه أو مملوكه لما قبلت شهادته ، وقد أعاذه الله من ذلك ، اهـ . قلت : وتقدم كلام الإسماعيلي من رواية العيني ، وأعدته ههنا من رواية الحافظ للفرق بين سياقيهما ١٢ .

قوله : (وكنت جارية حديثة السن) تنبيه على علة(١) أخرى على خفة جسمها، واعتذار آخر عن حاملى الهودج ، كيف لم يفطنوا أنها ليست فيه ؟

قوله : (والله لقد تحدث الناس بهذا) ظاهره تكرار واستعجاب عما علمته قبل ذلك حيث قالت لأمه ما يتحدث به الناس (بياض فى الأصل)(٢) .

---

(١) قال الحافظ : قوله « وكان النساء إذ ذاك خفافاً » قالت هذا كالتفسير لقولها ، وهم يحسبون أنى فيه ، وقوله « لم يثقلهن اللحم » قال ابن أبى جمرة ليس هذا تكراراً ، لأن كل سمين ثقيل من غير عكس ، لأن الهزيل قد يمتلىء بطنه طعاما فيثقل بدنه ، فأشارت إلى أن المعنيين لم يكونا فى نساء ذلك الزمان ، وقوله : « فلم يستنكر القوم خفة الهودج »وفى رواية ثقل الهودج» والأول أوضح لأن مرادها إقامة عذرهم فى تحميل هودجها وهى ليست فيه ، فكأنها تقول : كأنها لخفة جسمها بحيث أن الذين يحملون هودجها لا فرق عندهم فى وجودها فيه وعدمها ، ولهذا أردفت ذلك بقولها وكنت جارية حديثة السن ، أى أنها مع نحافتها صغيرة السن فذلك أبلغ فى خفتها ، ويحتمل أن تكون أشارت إلى بيان عذرها فيما فعلته من الحرص على العقد الذى انقطع ، ومن استقلالها بالتفتيش عليه فى تلك الحال ، وترك إعلام أهلها بذلك ، وذلك لصغر سنها وعدم تجاربها للأمور ، بخلاف ما لو كانت ليست صغيرة لكانت تتفطن لعاقبة ذلك ، وقد وقع لها بعد ذلك فى ضياع العقد أيضاً أنها أعلمت النبى ﷺ بأمره ، فأقام بالناس على غير ماء حتى وجدته ، ونزلت آية التيمم بسبب ذلك، فظهر تفاوت حال من جرب الشىء ومن لم يجربه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، والظاهر أن الشيخ قدس سره أراد الجمع بين مختلف ما ورد فى ذلك فإن قولها ما يتحدث الناس يومىء إلى أنها لم تعلمه قبل ذلك ، والحال أن أم مسطح أخبرتها بالقصة قبل ذلك ، قال الحافظ : طرق حديث الإفك مجتمعة على أن عائشة بلغها الخبر من أم مسطح لكن وقع فى حديث أم رومان ما يخالف ذلك ، ولفظه : بينا أنا قاعدة أنا وعائشة رضى الله عنها

قوله : (كذبت(١) لعمر الله إلخ) وإنما كانت حمية على سعد ، حيث لم يكل أمر الخزرج إليهم ، فإنهم كانوا لا يظن بهم أن لا يعذروا رسول الله ﷺ فيما يفعله مع أبي ، فغضب سعد بن عبادة لكون الأوسي أشار إلى أنه يقتله ، وإن كان خزرجياً ، بل كان له أن يكلم من الأوس ، وهم قومه ، ويسلم أمر الخزرج إلى أحد ممن هو من الخزرج ، مع أنه كان بين الطائفتين شيء ، فظن الخزرجي

إذ ولجت علينا امرأة من الأنصار، فقالت فعل الله بفلان وفعل ، فقلت: وماذاك؟ قالت : ابني ومن حدث الحديث ، قالت : وما ذلك ؟ قالت كذا وكذا ، هذا لفظ المصنف في المغازي ، ولفظه في قصة الإفك : قالت : إنه نمى الحديث ، فقالت عائشة رضي الله عنها أي حديث ، فأخبرتها ، قالت: فسمعه أبو بكر قالت: نعم فخرت مغشياً عليها ، وطريق الجمع بينها أنها سمعت ذلك أولا من أم مسطح ، ثم ذهبت لبيت أمها لتستيقن الخبر منها فأخبرتها أمها بالأمر مجملا كما مضى من قولها هوني عليك ، وما أشبه ذلك ، ثم دخلت عليها الأنصارية فأخبرتها بمثل ذلك بحضرة أمها ، فقوى عندها القطع بوقوع ذلك ، فسألت هل سمعه أبوها وزوجها ، ترجياً منها أن لا يكونا سمعا ذلك ليكون أسهل عليها ، فلما قالت لها إنهما سمعاه غشي عليها ، ولم أقف على اسم هذه المرأة الأنصارية ولا على اسم ولدها ، اهـ ١٢ .

(١) قال العيني : قولها «كذبت لعمر الله» أي إن رسول الله ﷺ لا يجعل حكمه إليك ، كذا قال الداودي ، وقال ابن التين : معناه إنك كذبت أنك لا تقدر على قتله ، وهذا هو الظاهر ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحافظ في الفتح في سورة النور أشد البسط ، وقال فيه : قال ابن التين قول ابن معاذ «إن كان من الأوس ضربت عنقه» إنما قال ذلك لأن الأوس قومه ، ولم يقل ذلك في الخزرج لما كان بين الأوس والخزرج من التشاحن قبل الإسلام ، ثم زال بالإسلام ، وبقي بعضه بحكم الأنفة ، قال فتكلم سعد بن عبادة بحكم الأنفة ، ونفي أن يحكم فيهم

أنه يريد قتل الخزرجي تشفياً لنفسه عما كان بينهم قبل ذلك ، وإن كان ظاهره أنه يفعله لرضاء رسول الله ﷺ .

سعد بن معاذ وهو من الأوس ، قال : ولم يرد سعد بن عبادة الرضا بما نقل عن عبد الله بن أبي ، وإنما معنى قول عائشة : وكان قبل ذلك رجلا صالحاً ، أي لم يتقدم منه ما يتعلق بالوقوف مع أنفة الحمية ، ولم ترد أنه ناضل عن المنافقين ، وهو كما قال ، اه . قلت : وبسط الحافظ الكلام أيضاً في ذكر سعد بن معاذ في هذه القصة فقال : قال عياض في ذكر سعد بن معاذ في هذا الحديث إشكال لم يتكلم الناس عليه ، ونبهنا عليه بعض شيوخنا ، وذلك أن الإفك كان في المريسيع ، وكانت سنة ست فيما ذكر ابن إسحق وسعد بن معاذ مات من الرمية التي رمى بها بالخندق ، وكان ذلك سنة أربع عند الجميع إلا ما زعم الواقدي أن ذلك كان سنة خمس وعلى كل تقدير فلا يصح ذكر سعد بن معاذ في هذه القصة ، والأشبه أنه غيره ، ولهذا لم يذكره ابن إسحق في روايته ، وجعل المراجعة أولا وثانياً بين أسيد بن حضير وبين سعد بن عبادة ، قال : وقال لي بعض شيوخنا : يصح أن يكون سعد موجوداً في المريسيع بناء على الاختلاف في تاريخ غزوة المريسيع ، وقد حكى البخاري عن موسى بن عقبة أنها كانت سنة أربع ، وكذلك الخندق كانت سنة أربع ، فيصح أن تكون المريسيع قبلها لأن ابن إسحق جزم بأن المريسيع كانت في شعبان ، وأن الخندق كانت في شوال ، فإن كانا من سنة واحدة استقام أن تكون المريسيع قبل الخندق فلا يمتنع أن يشهدها سعد بن معاذ ، انتهى كلام عياض . قال الحافظ : قدمنا في المغازي أن الصحيح في النقل عن موسى أن المريسيع كان سنة خمس ، والذي نقله البخاري عنه من أنه سنة أربع سبق قلم ، نعم : والراجح أيضاً أن الخندق أيضاً كانت في سنة خمس ، خلافاً لابن إسحق فيصح الجواب المذكور ، وممن جزم بأن المريسيع سنة خمس الطبري ، ثم ذكر الحافظ إشكالا آخر في شهود ابن عمر في غزوة المريسيع ، والجواب عنه ، ثم قال : وقد سلك البيهقي في أصل الإشكال

قوله : (قبلها) متعلق (١) بقوله لم يجلس ، وظرف له والعائد راجع إلى الجلسة المفهومة من الفعل المذكور .

قوله : (لا أقرأ كثيراً من القرآن) اعتذار(٢) من تعبير يعقوب بأبي يوسف

جواباً آخر بناء على أن الخندق قبل المريسيع فقال : يجوز أن يكون جرح سعد ابن معاذ لم ينفجر عقب الفراغ من بني قريظة ، بل تأخر زماناً ثم انفجر بعد ذلك ، وتكون مراجعته في قصة الإفك في أثناء ذلك ، ولعله لم يشهد غزوة المريسيع لمرضه وليس ذلك مانعاً له أن يجيب النبي ﷺ في قصة الإفك بما أجابه ، وأما دعوى عياض أن الذين تقدموا لم يتكلموا على الإشكال المذكور ، فما أدري من الذين عناهم ، فقد تعرض له من القدماء إسماعيل القاضي فقال : الأولى أن تكون المريسيع قبل الخندق، للحديث الصحيح عن عائشة ، واستشكله ابن حزم لاعتقاده أن الخندق قبل المريسيع ، وتعرض له ابن عبد البر فقال رواية من روى أن سعد بن معاذ راجع في قصة الإفك وهم وخطأ ، وإنما راجع سعد بن عبادة أسيد ابن حضير كما ذكره ابن إسحق وهو الصحيح ، فإن سعد بن معاذ مات في منصرفهم من بني قريظة لا يختلفون في ذلك ، فلم يدرك المريسيع ولا حضرها ، وبالغ ابن العربي على عادته فقال : اتفق الرواة على أن ذكر ابن معاذ في قصة الإفك وهم ، وتبعه على هذا الإطلاق القرطبي، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ من التركيب النحوي واضح ، وقال الحافظ : حكى السهيلي أن بعض المفسرين ذكر أن المدة كانت سبعاً وثلاثين يوماً ، فألغى الكسر في هذه الرواية ، وعند ابن حزم أن المدة كانت خمسين يوماً أو أزيد ، ويجمع بأنها المدة التي كانت بين قدومهم المدينة ونزول القرآن في قصة الإفك ، وأما التقييد بالشهر فهو المدة التي أولها إتيان عائشة إلى بيت أبويها حين بلغها الخبر ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قالت هـــذا توطئة لعذرها لكونها لم تستحضر اسم

بأنى لوكنت مكثرة من القرآن لتذكرت اسمه لكثرة وروده فيه .

يعقوب عليه السلام كما سيأتى ، وزاد ابن جريج فى روايته واختلس منى اسمه ، وفى رواية هشام بن عروة : والتمست اسم يعقوب فلم أقدر عليه ، وفى رواية أبى أويس : نسيت اسم يعقوب لما بى من البكاء واحتراق الجوف ، ووقع فى حديث أم رومان : مثلى ومثلكم كيعقوب وبنيه ، وهى بالمعنى للتصريح فى حديث هشام وغيره بأنها لم تستحضر اسمه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب تعديل النساء بعضهن بعضاً » قال الحافظ : أورد فيه حديث الإفك والغرض منه ههنا سؤاله ﷺ بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها ، واعتماد النبى ﷺ على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أبى ، وكذلك سؤاله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها أيضاً ، وقول عائشة فى حق زينب : هى التى كانت تساميني فعصمها الله بالورع ، ففى مجموع ذلك مراد الترجمة ، قال ابن بطال : فيه حجة لأبى حنيفة فى جواز تعديل النساء ، وبه قال أبو يوسف ، ووافق محمد الجمهور ، قال الطحاوى : التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول ، وفى الترجمة إشارة إلى قول ثالث ، وهو أن تقبل تزكيتهن لبعضهن لا للرجال ، لأن من منع ذلك اعتل بنقصان المرأة عن معرفة وجوه التزكية ، لا سيما فى حق الرجال ، وقال ابن بطال : لو قيل إنه تقبل تزكيتهن بقول حسن وثناء جميل يكون إبراء من سوء لكان حسناً ، كما فى قصة الإفك ، ولا يلزم منه قبول تزكيتهن فى شهادة توجب أخذ مال ، والجمهور على جواز قبولهن مع الرجال فيما تجوز شهادتهن فيه ، اه . وفى المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل من النساء ، وقال أبو حنيفة : يقبل لأنه لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فأشبه الرواية ، اه . وفى الهداية : إذا كان رسول القاضى الذى يسأل عن الشهود واحداً جاز ، والاثنان أفضل ، وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وأبى يوسف ، وقال محمد : لا يجوز إلا اثنان ، والمراد منه المزكى له أن التزكية

. . . .

فى معنى الشهادة لأن ولاية القضاء تبتنى على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه ، وتشترط الذكورة فى المزكى فى الحدود والقصاص ولهما أنه ليس فى معنى الشهادة ، ولهذا لا يشترط فيه لفظ الشهادة ومجلس القضاء، واشتراط العدد أمر حكمى فى الشهادة فلا يتعداها ، ولا يشترط أهلية الشهادة فى المزكى فى تزكية السر حتى صلح العبد مزكياً فأما فى تزكية العلانية فهو شرط ،وكذا العدد بالإجماع لاختصاصها بمجلس للقضاء ، اه .

ثم فى حديث الإفك هذا الذى أورده الإمام البخارى أبحاث كثيرة ، منها : ماذكره فى أول السند من قوله أفهمنى بعضه أحمد، قال الحافظ : يحتمل أن يكون أحمد رفيقاً لأبى الربيع فى الرواية عن فليح ، وأن يكون البخارى حمله عنهما جميعاً على الكيفية المذكورة ، ويحتمل أن يكون أحمد رفيقاً للبخارى فى الرواية عن أبى الربيع وهو الأقرب ، إذ لوكان المراد الأول لـكان يقول قالا : حدثنا فليح بالتثنية ، ولم أر ذلك فى شىء من الأصول إلى آخر ما ذكره ، ومنها فى تعيين أحمد هذا ، قال القسطلانى : قوله أحمد مجرداً عن النسب ولم يبينه أبو على الجيانى ، وفى الأطراف لخلف أنه ابن يونس ، وجزم به الدمياطى ، وقال ابن عساكر والمزى: إنه وهم ، وفى طبقات القراء للذهبي أنه ابن النضر ، وزعم ابن خلفون أنه ابن حنبل، وأحمد بن يونس هذا هو أحمد بن عبد الله بن يونس اليربوعى المعروف بشيخ الإسلام ، اه . ومنها ما قالوا إن تسمية الجارية المذكورة فى الحديث ببريرة وهم ، قال الحافظ : قيل إن تسميتها ههنا وهم لأن قصتها كانت بعد فتح مكة كما سيأتى أنها لما خيرت فاختارت نفسها كان زوجها يبكى، فقال النبى صلى الله عليه وسلم للعباس رضى الله عنه « يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة » الحديث ، ففيه دلالة على أن قصة بريرة كانت متأخرة فى السنة التاسعة أو العاشرة ، لأن العباس إنما سكن المدينة بعد رجوعهم من الطائف وكان ذلك فى أواخر سنة ثمان ، وقصة الإفك فى المريسيع سنة ست

قوله : (إنه رجل صالح) فلا يتهم بالكذب في ما قاله ، فأخذ عمر بقوله وكان منفرداً[1] في تلك التزكية .

أو أربع ، وفي ذلك رد على من زعم أن قصتها كانت متقدمة قبل قصة الإفك ، ويمكن الجواب بأن تكون بريرة كانت تخدم عائشة وهي في رق مواليها ، وأما قصتها معها في مكاتبتها وغير ذلك فكان بعد ذلك بمدة ، أو أن اسم هذه الجارية المذكورة في قصة الإفك وافق اسم بريرة التي وقع لها التخيير ، وجزم البدر الزركشي فيما استدركته عائشة على الصحابة أن تسمية هذه الجارية ببريرة مدرجة من بعض الرواة ، وأنها جارية أخرى ، وأخذه من ابن القيم الحنبلي فإنه قال تسميتها ببريرة وهم من بعض الرواة ، فإن عائشة إنما اشترت بريرة بعد الفتح ، ولما كاتبت عقب شرائها وأعتقت فاختارت نفسها فظن الراوي أن قول علي : سل الجارية أنها بريرة فغلط ، قال : وهذا نوع غامض لا يتنبه له إلا الحذاق ، قال الحافظ : وقد أجاب غيره أنها كانت تخدم عائشة بالأجرة وهي في رق مواليها قبل وقوع قصتها في المكاتبة ، وهذا أولى من دعوى الإدراج وتغليط الحفاظ ، انتهى. ما في الفتح بزيادة من القسطلاني ، زاد القسطلاني أيضاً : قال الزركشي قيل إن هذا وهم ، فإن بريرة إنما اشترتها عائشة وأعتقتها قبل ذلك ، والمخلص من هذا الإشكال أن تفسير الجارية ببريرة مدرج في الحديث ، قال في المصابيح : هذا الذي قاله الزركشي ضيق عطن فإنه لم يرفع الإشكال إلا بنسبة الوهم إلى الراوي ، قال : والمخلص عندي من الإشكال الرافع لتوهيم الرواة وغيرهم أن يكون إطلاق الجارية على بريرة وإن كانت معتقة إطلاقاً مجازياً باعتبار ما كانت عليه فاندفع الإشكال ، قال القسطلاني : وهذا الذي قاله في المصابيح بناء على سبقية عتق بريرة ، وفيه نظر لأن قصتها إنما كانت بعد فتح مكة وأجيب عن الإشكال باحتمال أنها كانت تخدم عائشة قبل شرائها أو اشترتها وأخرت عتقها إلى بعد الفتح ، أو دام حزن زوجها عليها مدة طويلة ، أو كان حصل لها الفسخ وطلب أن يرده بعقد جديد ، أو كانت لعائشة ثم باعتها ثم استعادتها بعد الكتابة ، اهـ ١٢ .

(١) يعني فثبت بذلك الترجمة ، وهو قوله « باب إذا زكى رجل رجلا كفاه »

. . . .

قال الحافظ : ترجم فى أوائل الشهادات تعديل كم يجوز فتوقف هناك وجزم ههنا بالاكتفاء بالواحد ، واختلف السلف فى اشتراط العدد فى التزكية ، فالمرجح عند الشافعية والمالكية وهو قول محمد بن الحسن اشتراط اثنين كما فى الشهادة ، واختاره الطحاوى ، واستثنى كثير منهم بطانة الحاكم لأنه نائبه فينزل قوله منزلة الحكم ، وأجاز الأكثر قبول الجرح والتعديل من واحد ، لأنه ينزل منزلة الحكم ، والحكم لا يشترط فيه ، وقال أبو عبيد : لا يقبل التزكية أقل من ثلاثة ،واحتج بحديث قبيصة الذى أخرجه مسلم فيمن تحل له المسألة حتى يقوم ثلاثة من ذوى الحجى فيشهدون له قال : وإذا كان هذا فى حق الحاجة فغيرها أولى، وهذا كله فى الشهادة ، أما الرواية فيقبل فيها قول الواحد على الصحيح ، اهـ . وفى المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل إلا من اثنين وبهذا قال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن ، وروى عن أحمد يقبل ذلك من واحد ، وهو اختيار أبى بكر وقول أبى حنيفة لأنه خبر لا يعتبر فيه لفظ الشهادة ، اهـ . وقوله « عسى الغوير أبؤساً » مثل مشهور ، قال الحافظ : الغوير بالمعجمة تصغير غار ، وأبؤس جمع بؤس وهو الشدة ، وانتصب على أنه خبر عسى عند من يجيزه ، أو بإضمار شىء تقديره عسى أن يكون الغوير أبؤساً ، يقال فيما ظاهره السلامة ويخشى منه العطب ، وروى الخلال فى علله عن الزهرى أن أهل المدينة يتمثلون به كثيراً ، وأصله كما قال الأصمعى أن ناساً دخلوا غاراً يبيتون فيه فانهار عليهم فقتلهم ، وقيل وجدوا فيه عدواً لهم فقتلهم ، وقال ابن الكلبى : الغوير مكان معروف فيه ماء لبنى كلب كان فيه ناس يقطعون الطريق ، وكان من يمر يتواصون بالحراسة ، اهـ . وذكروا فى المثل وجوهاً أخر ، وسمعت والدى فى الدرس أن رجلا كان يمشى فى الطريق فواجهه أسد فهرب خوفاً منه فوثب فى غار كان فيه أفعوان كبير فلدغه على الفور فمات ، ومن ثم اشتهر المثل المذكور .

ثم قال الحافظ : لم أقف على اسم هذا العريف إلا أن الشيخ أبا حامد ذكر

قوله : (ويلك قطعت عنق صاحبك) ولو لم يكن(١) قول الواحد شيئاً معتداً به لم يكن فى مقالته وتزكيته قطع عنقه ، فعلم أنه معتبر .

فى تعليقه أن اسمه سنان ، وفى الصحابة لابن عبد البر : سنان الضمرى ، استخلفه أبو بكر رضى الله عنه مرة على المدينة ، فيحتمل أن يكون هو ذا ، فقد قيل إن أبا جميلة ضمرى ، قال ابن بطال : كان عمر قسم الناس وجعل على كل قبيلة عريفاً ينظر عليهم ، قال الحافظ فإن كان أبو جميلة سلمياً كما قيل فينظر من كان عريف بنى سليم فى عهد عمر رضى الله عنه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ بعد أثر أبى جميلة : فيه أن الثناء على الرجل فى وجهه عند الحاجة لا يكره ، وإنما يكره الإطناب فى ذلك ، ولهذه النكتة ترجم البخارى عقب هذا بحديث أبى موسى الذى ساقه بمعنى حديث أبى بكرة الذى أورده فى هذا الباب ، فقال : « ما يكره من الإطناب فى المدح » ، ووجه احتجاجه بحديث أبى بكرة أنه ﷺ اعتبر تزكية الرجل إذا اقتصد لأنه لم يعب عليه إلا الإسراف والتغالى فى المدح ، واعترضه ابن المنير بأن هذا القدر كاف فى قبول تزكيته ، وأما اعتبار النصاب فمسكوت عنه ، وجوابه أن البخارى رحمه الله جرى على قاعدته بأن النصاب لو كان شرطاً لذكر إذ لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة ، اه . قال الكرمانى : قال شارح التراجم : وجه مطابقة الحديث للترجمة أنه ﷺ أرشد إلى أن التزكية كيف تكون ، فلو لم تكن مفيدة لما أرشد إليها لكن السائغ أن يقول إنها مفيدة مع تزكية أخرى لا بمفردها ، وليس فى الحديث ما يدل على أحد الطريقين ، اه . وتعقب عليه العينى فقال : قوله إنها مفيدة مع تزكية أخرى غير مسلم ، والمنع بطريق ما ذكره غير صحيح لأن الحديث يدل على أنه ﷺ اعتبر تزكية الرجل إذا اقتصد ولا يتغالى ، ولم يعب ﷺ عليه إلا الإغراق والغلو فى المدح ، وبهذا يرد قول من قال : ليس فى الخبر أن تزكية الواحد للواحد كافية بحيث يحتاج إلى التزكية البتة ، وكذا فيه رد لقول من قال : استدلال البخارى على الترجمة بحديث أبى بكرة

قوله : (وبلوغ النساء فى الحيض) لقوله تعالى الخ [بياض(١) فى الأصل] .

ضعيف ، لأنه ضعف ما هو صحيح لأنه علل بقوله : فإن غايته أنه ﷺ اعتبر تزكية الرجل أخاه إذا اقتصد ولم يغل ، وتضعيفه بهذا هو عين تصحيح وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لما ذكرناه ، وكل هذه التعسفات مع الرد على البخارى بما ذكر لأجل الرد على أبى حنيفة ، حيث احتج بهذا الحديث على اكتفائه فى التزكية بواحد ، اه . ثم قال القسطلانى قوله (أثنى رجل على رجل) لم يسميا ، ويحتمل كما قال فى المقدمة والفتح أن يسمى المثنى بمحجن بن الأدرع والمثنى عليه بعبد الله ذى البجادين ، كما سيأتى فى الأدب إن شاء الله تعالى ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل أكثر من نصف سطر ، قال الحافظ : وجه الانتزاع من الآية للترجمة تعليق الحكم فى العدة بالأقراء على حصول الحيض ، وأما قبله وبعده فبالأشهر ، فدل على أن وجود الحيض ينقل الحكم ، وقد أجمع العلماء على أن الحيض بلوغ فى حق النساء ، اه . وقال العينى : وجه الاستدلال بالآية أن فيها تعليق الحكم فى العدة بالأقراء على حصول الحيض ، فدل على أن الحيض بلوغ فى حق النساء وهذا مجمع عليه ، قال ابن بطال : أجمع العلماء أن الاحتلام فى الرجال والحيض فى النساء هو البلوغ الذى يلزم به العبادات وغيرها ، واختلفوا فيمن تأخر احتلامه من الرجال أو حيضه من النساء ، فقال أحمد وإسحاق ومالك الإنبات أو أن يبلغ من السن ما يعلم أن مثله قد بلغ ، وقال ابن القاسم : وذلك سبع عشرة سنة أو ثمان عشرة ، وفى النساء هذه الأوصاف أو الحبل ، إلا أن مالكا لا يقيم الحد بالإنبات ما لم يحتلم ، أو يبلغ من السن ما يعلم أن مثله لا يبلغه حتى يحتلم فيكون عليه الحد ، وأما أبو حنيفة رحمه الله فلم يعتبر الإنبات ، وقال : حد البلوغ فى الجارية سبع عشرة وفى الغلام تسع عشرة ، وفى رواية ثمانى عشرة ، وهو قول الثورى ، ومذهب الشافعى أن الإنبات علامة بلوغ الكافر لا المسلم ، واعتبر خمس عشرة سنة فى الذكور والإناث ، وبه قال أبو يوسف ومحمد والأوزاعى ، اه .

قوله : (قضى باليمين على المدعى عليه) لام اليمين لام الاستغراق فيطابق الحديث(١) الترجمة .

ثم قال الحافظ : أما شهادة الصبيان فردها الجمهور ، واعتبرها مالك رحمه الله فى جراحاتهم بشرط أن يضبط أول قولهم قبل أن يتفرقوا ، أو قبل الجمهور أخبارهم إذا انضمت إليها قرينة ، اهـ . وفى العينى : اختلفوا فى شهادة الصبيان ، فمن النخعى تجوز شهادة بعضهم على بعض ، وعن على وشريح وغيرهما مثله ، وعن شريح أنه كان يجيز شهادتهم فى السن والموضحة ، ويأباه فيما سوى ذلك ، وقالت طائفة لا يجوز شهادتهم، روى هذا عن ابن عباس رضى الله عنه والقاسم وسالم والثورى والكوفيين والشافعى وأحمد وإسحاق وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادة بعضهم على بعض فى الجراح والدم ، روى ذلك عن على وابن الزبير والنخعى وغيرهم ، وربيعة ومالك إذا لم يتفرقوا ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الاختلاف فى شهادتهم فى الأوجز ، وحكى فيه عن أحمد ثلاث روايات : الأولى مثل الجمهور أنها لا تقبل مطلقاً ، والثانية مثل مالك ، والثالثة أنها تقبل إذا كان ابن عشر ، قال الموفق : والمذهب أن شهادتهم لا تقبل فى شىء لقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » إلى آخر ما بسط فيه ، قال الحافظ : وقد اعترض بأنه ترجم بشهادتهم وليس فى حديثى الباب ما يصرح بها ، وأجيب بأنه مأخوذ من الاتفاق على أن من حكم ببلوغه قبلت شهادته إذا اتصف بشرط القبول ، ويرشد إليه قول عمر بن عبد العزيز إنه لحد بين الصغير والكبير ، اهـ . وأجاب عنه العينى : بأنه ترجم بها ولكنه لم يظفر بشىء من ذلك على شرطه ، اهـ . وقال الكرمانى : فإن قلت أين فى الحديث ذكر الشهادة ليوافق الترجمة ؟ قلت : استفادها من القياس على سائر الأحكام من حيث الإجازة للصبى ولا غسل عليه ، وترجم به ليشعر بأنه لم يجد بشرطه حديثاً يدل عليه ، اهـ ١٢ .

(١) فإنه رضى الله عنه ترجم باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود ، قال

. . . .

الحافظ : يستلزم ذلك شيئين أحدهما أن لا تجب يمين الاستظهار ، والثانى أن لا يصح القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، واستشهاد المصنف رحمه الله بقصة ابن شبرمة يشير إلى أنه أراد الثانى ، وقوله فى الأموال والحدود يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين فى تخصيصهم اليمين على المدعى عليه فى الأموال دون الحدود ، اه . فهذه ثلاثة مسائل، قلت : وههنا مسألة أخرى أيضاً خلافية ، وهى رد اليمين على المدعى ، فهذه أربعة مسائل مناسبة للباب ، أراد المصنف رحمه الله بيان الاثنين منها وهى المسألة الثانية والثالثة ، أما الأولى منهما ، وهى مسألة القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، ففى الأوجز عن المغنى: أكثر أهل العلم يرون ثبوت المال لمدعيه بشاهد ويمين روى ذلك عن أبى بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الفقهاء السبعة ومالك والشافعى ، وقال الشعبى والنخعى وأصحاب الرأى والأوزاعى لا يقضى بشاهد واحد ويمين، وقال محمد بن الحسن رحمه الله من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه ، اه . قال العينى: وهو مذهب ابن أبى ليلى وعطاء والكوفيين والأندلسيين من أصحاب مالك ، اه . قلت : وإليه ميل البخارى،واستدل عليه بالحصر فى قوله ﷺ «شاهداك أو يمينه» وبقصة ابن شبرمة ، وبحديث ابن عباس رضى الله عنه أنه ﷺ قضى باليمين على المدعى عليه ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بلام الاستغراق .وأما المسألة الثانية منهما وهى التى أشار إليها البخارى بقوله فى الأموال والحدود ، قال الحافظ : يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين فى تخصيصهم اليمين على المدعى عليه فى الأموال ، دون الحدود ، وذهب الشافعى والجمهور إلى القول بعموم ذلك فى الأموال والحدود والنكاح ونحوه ، واستثنى مالك رحمه الله النكاح والطلاق إلى آخر ما قال ، قلت : نسبة ذلك إلى الجمهور بعيد من مثل الحافظ قدس سره ، قال الخرقى : لا يقبل فيما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من رجلين ، قال الموفق : هذا القسم نوعان ، أحدهما العقوبات

قوله : (أو يمينه) فيه الترجمة(١) فإنه كان المدعى عليه .

وهي الحدود والقصاص ، فلا يقبل فيه إلا شهادة رجلين إلا ماروى عن عطاء وحماد أنهما قالا : يقبل فيه رجل وامرأتان قياساً على الشهادة في الأموال ، ولنا أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه ، وفي شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى « أن تضل إحداهما » فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه ، وبهذا قال ابن المسيب والنخعي ومالك والشافعي وأصحاب الرأي وغيرهم ، والثاني ماليس بعقوبة كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والنسب والتوكيل والوصية والولاء وأشباه هذا ، وقال القاضي : المعول عليه في المذهب أن هذا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين ، ولا تقبل فيه شهادة النساء بحال ، ولا يثبت شيء من هذين النوعين بشاهد ويمين المدعى ، لأنه إذا لم يثبت بشهادة رجل وامرأتين فلأن لا يثبت بشهادة واحد ويمين أولى ، قال أحمد ومالك : إنما يكون ذلك في الأموال خاصة لايقع في حد ولا نكاح ولا طلاق ولا عتاق ولا سرقة ولا قتل ، وروى الدارقطني بإسناده عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « استشرت جبرائيل في القضاء باليمين مع الشاهد فأشار علي في الأموال لا تعد ذلك » وقال عمرو بن دينار عن ابن عباس عن النبي ﷺ : « أنه قضى بالشاهد واليمين » قال نعم في الأموال ، وتفسير الراوي أولى من تفسير غيره ، رواه الإمام أحمد وغيره بإسنادهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد عرفت من ذلك أن الإمامين مالكا وأحمد أيضاً خصاه بالأموال دون الحدود فلم يبق من الأئمة إلا الإمام الشافعي وحده ، وأما مالك وأحمد فهما مع الحنفية في عدم اعتبارها في الحدود والقصاص ، ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بالترجمة ماتقدم من قوله « باب اليمين على المدعى عليه » وإليه ميل الحافظ إذ قال في الباب المذكور : ذكر المصنف في الباب ثلاثة أحاديث أحدها حديث ابن عباس رضي الله عنه ، والثاني والثالث حديث الأشعث وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، ولم يتعرض الحافظ لباب بلا ترجمة في شرحه ،

(باب من أقام البينة بعد اليمين)

وهو موجود فى متن كتابه ، وتعرض له العينى فى شرحه إذ قال : قد مر غير مرة أن الباب إذا كان مجرداً يكون كالفصل فى الباب الذى قبله ، وليس هذا بمذكور فى كثير من النسخ ، اه . ومع ذلك لم يتعرض لغرض الباب المجرد ، وقال القسطلانى: باب من غير ترجمة ، وهو ساقط عند أبوى ذر والوقت ، ثم قال فى آخر الحديث استدل بهذا الحصر على رد القضاء بالشاهد واليمين ، فوفق القسطلانى أيضاً الحديث المذكور بالباب السابق .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف ـ عفا الله عنه ـ أن مسألة القضاء بشاهد ويمين تقدمت كالنص فى الباب السابق ، ولما فصل المصنف هذا بباب بلا ترجمة فينبغى أن يحمل هذا على المسألتين الباقيتين من المسائل الأربعة المذكورة فى الباب السابق ، وهى المسألة الأولى والرابعة ، ويستدل على ردهما بالحصر فى قوله ﷺ « شاهداك أو يمينه » فإنه ﷺ جعل اليمين نصيب المدعى عليه ، قال صاحب الهداية فى المسألة الرابعة : ولا ترد اليمين على المدعى لقوله عليه الصلاة والسلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » والقسمة تنافى الشركة وجعل جنس الإيمان على المنكرين ، وليس وراء الجنس شىء ، وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول ، وألزمه ما ادعى عليه ، وقال الشافعى رحمه الله لا يقضى به ، بل يرد اليمين على المدعى فإذا حلف يقضى به ، اه مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن المغنى : إن قال ـ أى المدعى عليه ـ ما أريد أن أحلف أو سكت فلم يذكر شيئاً نظرنا فى المدعى فإن كان مالا أو المقصود منه مال قضى عليه بنكوله ، ولم ترد اليمين على المدعى ، نص عليه أحمد فقال : أنا لا أرى رد اليمين ، وبهذا قال أبو حنيفة ، واختار أبو الخطاب أن له رد اليمين على المدعى : وهو قول أهل المدينة ، وروى ذلك عن على ، وبه قال شريح ومالك فى المال خاصة ، وقاله الشافعى فى جميع الدعاوى

. . . .

لما روى عن ابن عمر أن النبى ﷺ « رد اليمين على طالب الحق » رواه الدارقطنى، ولنا قوله ﷺ « ولكن اليمين على المدعى عليه » لحصرها فى جانب المدعى عليه ، وقوله « البينة على المدعى » واليمين على المدعى عليه لجعل جنس اليمين فى جنبة المدعى عليه ، كما جعل جنس البينة فى جنبة المدعى ، اه مختصراً . قلت : أما المسألة الأولى وهى مسألة الاستظهار تقدم ذكره فى كلام الحافظ مجملا فى الباب السابق ، أى فى باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود ، وقال العينى فى الباب المذكور : هذه الترجمة مشتملة على حكمين ، أحدهما : أن لا يجب يمين الاستظهار ، وفيه اختلاف العلماء ، وهو أن المدعى إذا أثبت ما يدعيه ببينة فللحاكم أن يستحلفه أن بينته شهدت بحق ، وإليه ذهب شريح والنخعى والأوزاعى وغيرهم ، وقد روى عن على أنه استحلف عبدالله بن الحر مع بينة ، وذهب مالك والكوفيون والشافعى وأحمد إلى أنه لا يمين عليه ، وقال إسحق: إذا استراب الحاكم أوجب ذلك ، والحجة لهم حديث ابن مسعود الذى مضى فى الباب السابق من حيث أنه ﷺ لم يقل للأشعث تحلف مع البينة ، فلم يوجب على المدعى غـــير البينة ، اه . قلت : والحديث الذى أشار إليه العينى هو الذى ذكره البخارى فى هذا الباب المجرد عن الترجمة ، وفيه قوله ﷺ « شاهداك أو يمينه » بالحصر فهذا يشير إلى أن الإمام البخارى أشار بباب مجرد إلى هذه المسألة .

ولا يذهب عليك أن ههنا مسألة أخرى ، وهى خامسة لا تلتبس عليك بالرابعة وهى مسألة الخلطة التى ذكرها الامام مالك رحمه الله فى موطأه عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه إذا جاءه الرجل يدعى على الرجل حقاً نظر ، فإن كانت بينهما مخالطة أحلف الذى ادعى عليه ، وإن لم يكن شىء من ذلك لم يحلفه ، قال الزرقانى : ذهب الأئمة الثلاثة وغيرهم إلى توجه اليمين على المدعى عليه سواء كان بينهما خلطة أم لا لعموم حديث ابن عباس فى الصحيحين « أن النبى ﷺ قضى باليمين على المدعى

أي إذا(١) لم تكن للمدعي بينة ، فقضى بيمين المدعى عليه ثم وجد المدعي البينة هل يقضى بالبينة ، نعم والحجة(٢) عليه قوله « اقطع له قطعة نار » وإذا كان قطعة نار لم يملكه المدعي عليه فوجب الرد .

عليه ، لكن حمله مالك وموافقوه على ما إذا كانت خلطة لئلا يتبذل أهل السفه أهل الفضل بتحليفهم مراراً في اليوم الواحد ، فاشترطت الخلطة لهذه المفسدة ، اه . وبسط الكلام عليها في الأوجز ، وحكى عن أحمد أن له رواية توافق مذهب مالك رحمه الله ، ورجح روايته الثانية الموافقة للجمهور ١٢ .

(١) قال العيني : أي « باب حكم من أقام البينة بعد يمين المدعى عليه » وجواب من محذوف تقديره هل يقبل البينة أم لا وإنما لم يصرح به لمكان الخلاف فيه على عادته ، فالجمهور على أنها تقبل، وإليه ذهب الثوري والكوفيون والشافعي وأحمد وإسحق ، وقال مالك في المدونة إن استحلفه وهو لا يعلم بالبينة ثم علمها ، قضى له بها، وإن استحلفه ورضي بيمينه تاركاً لبينته وهي حاضرة أو غائبة فلا حق له إذا شهدت له ، وقال ابن أبي ليلى لا تقبل بينة بعد استحلاف المدعى عليه، وبه قال أبو عبيد وأهل الظاهر ، اه . وهكذا في الفتح مختصراً ، وزاد : قال ابن أبي ليلى لا تسمع البينة بعد الرضا باليمين واحتج بأنه إذا حلف فقد برىء ، وإذا برىء فلا سبيل عليه ، وتعقب بأنه إنما يبرأ في الصورة الظاهرة لا في نفس الأمر ، اه ١٢ .

(٢) اختلفوا في وجه الاحتجاج بالرواية ، وأجاد الكرماني في وجه الاحتجاج إذ قال: إن قلت : ما وجه دلالته على الترجمة؟ قلت : لا بد أن يكون لكل من الخصمين حجة حتى يكون بعضهم ألحن بها من بعض ، وذلك إنما يتصور إذا جاز إقامة البينة بعد اليمين، اه . وقال الحافظ: قال الإسماعيلي: ليس في حديث أم سلمة دلالة على قبول البينة بعد يمين المنكر، وأجاب ابن المنير فقال: موضع الاستشهاد من حديث أم سلمة أنه صلى الله عليه وسلم لم يجعل اليمين الكاذبة مفيدة حلا ولا قطعاً لحق المحق، بل نهاه بعد يمينه من القبض، وساوى بين حالتيه بعد اليمين وقبلها في التحريم ، فيؤذن ذلك ببقاء حق صاحب

. . . .

الحق على ما كان عليه ، فإذا ظفر فى حقه ببينة فهو باق على القيام بها لم يسقط كما لم يسقط أصل حقه من ذمة مقتطعة باليمين ، اهـ . قلت : اختار العينى توجيه الكرمانى بدون النسبة إليه ، ثم قال أنكر بعضهم دخول هذا الحديث فى هذا الباب ، ورد عليه بعضهم بكلام يمل السامع ، اهـ . ووافق القسطلانى ابن المنير إذ قال : موضع استنباط الترجمة على إقامة البينة بعد اليمين من هذا الحديث أنه ﷺ لم يجعل اليمين الكاذبة قاطعة لحق المحق ، بل نهى الكاذب بعد يمينه عن الأخذ فإذا ظفر صاحب الحق ببينة فهو باق على القيام بها ، اهـ . وفى تقرير مولانا حسين على مناسبته بالترجمة أنه لما منع النبى ﷺ من الدعوى الباطلة وقال « بعضكم ألحن » فيأخذ المال بإلحانه مع عدم الحلة فوجب الرد إذا ظهر الحق وهو ههنا بالبينة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أنهم استدلوا بحديث الباب فى الرد على الإمام أبى حنيفة رحمه الله فى قوله : إن قضاء القاضى نافذ ظاهراً وباطناً وهى مسألة خلافية شهيرة ، بسطت فى الأوجز فى هذا الحديث فى مبدأ كتاب الأقضية ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره لما أنه قد سبق منه الكلام على ذلك فى الكوكب الدرى ، وقال فيه : إن الحديث غير وارد على الحنفية ، إذ غاية ما يثبت بالحديث إذا كان مداره على التقرير وبيان المدعى ، وأما إذا شهدا عليه فلا تعرض له فى الحديث ، لأنه ﷺ إنما قال « ألحن بحجته » وهذا لا يصح إلا على بيانه ، اهـ . وذكر فى هامشه وفى الأوجز دلائل الحنفية فى تلك المسألة ، وفى الدر المختار ينفذ القضاء بشهادة الزور ظاهراً وباطناً فى العقود والفسوخ بخلاف الأملاك المرسلة ، انتهى مختصراً . ثم قال القسطلانى : فإن قلت ظاهر الحديث أنه يقع منه ﷺ حكم فى الظاهر مخالف للباطن ، وقد اتفق الأصوليون على أنه ﷺ لا يقر على الخطأ فى الأحكام ، أجيب بأنه لا معارضة بين الحديث وقاعدة الأصول لأن مرادهم فيما حكم باجتهاده ،

. . . .

والذى فى الحديث ليس من الاجتهاد فى شىء ، لأنه حكم بالبينة ، فلو وقع منه ما يخالف الباطن لا يسمى الحكم خطأ ، بل هو صحيح على ما استقر عليه التكليف ، وهو وجوب العمل بشاهدين مثلا ، فإن كانا شاهدى زور أو نحو ذلك فالتقصير منهما ، وأما الحكم فلا حيلة له فيه ولا عتب عليه بسببه ، قاله النووى ، اه . قلت : ويؤيد ذلك قوله ﷺ فى الملاعنة « لولا الأيمان لكان لى ولها شأن » أخرجه أبو داود ، وفى الأوجز : قال السبكى : هذه قضية شرطية لا تستدعى وجودها بل معناها بيان أن ذلك جائز الوقوع ، قال : ولم يثبت لنا قط أنه ﷺ حكم بحكم ثم بان خلافه ، وقد صان الله عز وجل أحكام نبيه عن ذلك ، اه . وبسط الكلام فى الأوجز أيضاً فى حديث الباب على مسألة أخرى خلافية شهيرة ، وهى : هل يجوز للقاضى أن يحكم بعلمه أم لا ؟ قال الزرقانى : تمسك بالحديث أحمد ومالك فى المشهور عنه أن القاضى لا يقضى بعلمه ، قال الباجى : وجوز ابن الماجشون وأصبغ وسحنون أن يحكم الحاكم بعلمه ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى على اختلافهم فى تفصيل ذلك إلى آخر ما بسط فى الأوجز من دلائل الفريقين ، فارجع إليه ١٢ .

كتاب الصلح [1]

قوله : (فنزلت « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ») ولا يرد ما أورده [2] المحشى من أنها نزلت فى غير تلك الوقعة ، ولعل الباعث له على ذلك ما يستبعد من

---

(١) قال العينى : الصلح فى اللغة اسم بمعنى المصالحة . وهى المسالمة خلاف المخاصمة وأصله من الصلاح ضد الفساد ، وفى الشرع صلح عقد يقطع النزاع بين المدعى والمدعى عليه ، اه . قال الحافظ : الصلح أقسام : صلح المسلم مع الكافر ، والصلح بين الزوجين ، والصلح بين الفئة الباغية والعادلة ، والصلح بين المتغاضبين والصلح فى الجراح ، كالعفو على مال ، والصلح لقطع الخصومة ، أما فى الأملاك أو فى المشتركات كالشوارع ، وهذا الأخير هو الذى يتكلم فيه أصحاب الفروع ، وأما المصنف رحمه الله فترجم ههنا لأكثرها ، اه ١٢ .

(٢) إذ قال : قال ابن بطال : يستحيل نزولها فى قصة عبد الله بن أبى وأصحابه لأن أصحاب عبد الله ليسوا بمؤمنين ، وقد تعصبوا له بعد الإسلام فى قصة الإفك ، وقد رواه البخارى فى كتاب الاستئذان عن أسامة بن زيد « أن النبى ﷺ مرّ فى مجلس فيه أخلاط من المشركين والمسلمين وعبدة الأوثان واليهود وفيهم عبد الله بن أبى » فذكر الحديث فدل على أن الآية لم تنزل فيه ، وإنما نزلت فى قوم من الأوس والخزرج اختلفوا فى حق اقتتلوا بالعصى والنعال كذا فى التنقيح ، انتهى ما فى الحاشية . وبسط الكلام على الحديث الحافظ فى الفتح فقال : قوله (قيل للنبى ﷺ) لم أقف على اسم القائل وقوله : (فقال رجل من الأنصار منهم) لم أقف على اسمه أيضاً ، وزعم بعض الشراح أنه عبد الله بن رواحة ، ورأيت بخط القطب أن السابق إلى

. . . .

ذلك الدمياطى ولم يذكر مستنده فى ذلك ، اهـ . وفى العينى قال ابن التين : قيل إنه عبدالله بن رواحة ، اهـ . وجزم به القسطلانى فقال هو عبدالله بن رواحة ، اهـ . وقال الحافظ بعد قوله لم يذكر مستنده فى ذلك فتتبعت ذلك فوجدت حديث أسامة بن زيد الآتى فى تفسير آل عمران بنحو قصة أنس وفيه أنه وقعت بين عبد الله ابن رواحة وبين عبد الله بن أبى مراجعة لكنها فى غير ما يتعلق بالذى ذكر ههنا فإن كانت القصة متحدة احتمل ذلك لكن سياقهما ظاهر فى المغايرة لأن فى حديث أسامة أنه ﷺ أراد عيادة سعد بن عبادة فمر بعبد الله بن أبى ، وفى حديث أنس هذا أنه ﷺ دعى إلى إتيان عبد الله بن أبى ، ويحتمل اتحادهما بأن الباعث على التوجه العيادة ، فاتفق مروره بعبد الله بن أبى فقيل له حينئذ : لو أتيته ، ويدل على اتحادهما أن فى حديث أسامة فلما غشيت المجلس عجاجة الدابة خمر عبدالله بن أبى أنفه بردائه (فغضب لعبد الله رجل من قومه) لم أقف على اسمه ، قوله (فبلغنا أنها نزلت) القائل ذلك هو أنس ، بينه الإسماعيلى فى روايته فقال فى آخره : قال أنس : فأنبئت أنها نزلت فيهم ولم أقف على اسم الذى أنبأ أنساً ولم يقع ذلك فى حديث أسامة بل فى آخره وكان النبى ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين إلى آخر الحديث ، واستشكل ابن بطال نزول الآية المذكورة فى هذه القصة لأن المخاصمة وقعت بين من كان مع النبى ﷺ من أصحابه وبين أصحاب عبد الله بن أبى وكانوا إذ ذاك كفاراً فكيف ينزل فيهم «طائفتان من المؤمنين» ولا سيما إن كانت قصة أنس وأسامة متحدة ، فإن فى رواية أسامة فاستب المسلمون والمشركون ، قال الحافظ : يمكن أن يحمل على التغليب مع أن فيها إشكالا من جهة أخرى وهى أن حديث أسامة صريح فى أن ذلك كان قبل وقعة بدر وقبل أن يسلم عبد الله بن أبى وأصحابه والآية المذكورة فى الحجرات ونزولها متأخر جداً وقت مجىء الوفود لكنه يحتمل أن تكون آية الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ، انتهى مافى الفتح ، وقال العينى بعد ذكر

أن المسلمين كيف غضبوا لعبدالله وكان يوم ذاك كافراً ، والجواب أنه غير مستبعد(١) من اقتضاء البشرية ، وانجرار الأمر إلى الحمية لقومه وإن لزم فيه الحمية لكافر ، ولو سلم فمعنى قوله فنزلت(٢) أى فى مثل ذلك

إشكال ابن بطال المذكور فدل أن الآية لم تنزل فى قصة ابن أبى وإنما نزلت فى قوم من الأوس والخزرج اختلفوا فى حد فاقتتلوا بالعصى والنعال ، قاله سعيد بن جبير والحسن وقتادة ، ويشبه أن تكون نزلت فى بنى عمرو بن عوف الذى خرج إليهم النبى صلى الله عليه وسلم ليصلح بينهم وفى تفسير مقاتل مر صلى الله عليه وسلم على الأنصارى وهو راكب حماره يعفور فبال فأمسك ابن أبى بأنفه وقال للنبى صلى الله عليه وسلم خل للناس سبيل الريح من نتن هذا الحمار فشق على النبى صلى الله عليه وسلم قوله ، فانصرف فقال ابن رواحة: ألا أراك أمسكت على أنفك من بول حماره ، والله لهو أطيب من ريح عرضك ، فكان بينهم ضرب بالأيدى والسعف فرجع النبى صلى الله عليه وسلم فأصلح بينهم فأنزل الله تعالى « وإن طائفتان » الآية ، وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنـــــه وأعان ابن أبىّ رجال من قومه وهم مؤمنون ، اهـ ١٢ .

(١) وقد تعصب له قومه وهم مسلمون فى قصة الإفك كما تقدم فى كلام المحشى عن التنقيح وتقدم قريباً فى كلام العينى عن تفسير مقاتل أن القائل بقوله : والله لهو أطيب من ريح عرضك كان ابن رواحة فكان بينهم ضرب بالأيدى والسعف ، وعن تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتتلوا ، اهـ . وقال القسطلانى : وقال مغلطاى فيما نقله عنه فى المصابيح وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه: وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتتلوا ، قال: وهذا فيه ما يزيل استشكال ابن بطال ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلانى بعد ذكر إشكال ابن بطال المذكور : وأجيب بأن قول أنس بلغنا أنها نزلت لا يستلزم النزول فى ذلك الوقت ، ويؤيده أن نزول آية الحجرات

أو فقد كانت(١) نزلت فعمل النبى ﷺ بها فصالح بينهما .

(باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا نصلح)

يعنى بذلك(٢) أن الإمام وإن كان له التعزير والتأديب إلا أن له أن يصالح بينهما وهذا أولى .

قوله : (أما الوليدة والغنم فرد عليك) وفيه الترجمة(٣) حيث أبطل الشرط الغير المشروع .

متأخرجداً ، اهـ . وهكذا قال العينى وزاد على أن المفسرين اختلفوا فى سبب نزول الآية على أقوال فبسطها ، ١٢ .

(١) كما تقدم فى كلام الحافظ من قوله يحتمل أن تكون آية الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته تعالى أن ما أفاده الشيخ قدس سره يناسب ما سيأتى بعد عدة أبواب من « باب هل يشير الإمام بالصلح » وسيأتى هناك اختلاف العلماء فى ذلك والأوجه عندى فى هذا الباب الذى نحن بصدده دفع مايتوهم من ظاهر موقف الإمام والقاضى وهو الظاهر من فروع الفقهاء أن حق الأمير والقاضى هو المخاصمة إليه والترافع إليه فى مجلسه فقد قال ابن عابدين بحثاً فى مسألة عن البحر عن فتاوى الشيخ قاسم أنه نقل الإجماع على أن تقدم الدعوى الصحيحة شرط لنفاذ الحكم ، وأيد ذلك صاحب البحر فى رسالة ألفها فى ذلك ، اهـ . وفى الدر المختار فى موضع آخر : القضاء مظهر لا مثبت ويتخصص بزمان ومكان وخصومة ، اهـ . وغير ذلك من الفروعات الدالة على أن حق القاضى الترافع إليه فنبه الإمام البخارى بهذه الترجمة أن الإمام لو ذهب بنفسه إلى الخصمين ليصلح بينهما لا بأس بذلك ١٢ .

(٣) فإن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث (باب إذا اصطلحوا على

قوله (وإن لم ينسبه إلى قبيلة) يعنى بذلك[١] أن النسب إنما هو المتعين ورفع الإبهام فلو حصل بدونه لم يفتقر إليه .

قوله : (فكتب هذا ما قاضى إلخ) الأصح أن[٢] إسناد الكتابة إليه مجاز ولايحسن جعله معجزة حملا على الحقيقة ، إذ لو كتب بيده الشريفة لكان للكفار أن يعلموا أنه يكتب فيتحقق بذلك ظنهم أنه شاعر وكاتب ينظر فى الكتب وينبىء عنها وهذا خلاف المقصود .

صلح جور فالصلح مردود) قال الحافظ : ذكر فيه حديث قصة العسيف والغرض منه قوله الوليدة والغنم رد عليك لأنه فى معنى الصلح عما وجب على العسيف من الحد ، ولما كان ذلك لايجوز فى الشرع كان جوراً ، اه . وهكذا قال غيره من الشراح وقال القسطلانى قوله صلح جور بالإضافة أى ظلم ، وجوز فى الفتح وغيره تنوين صلح فيكون جور صفة له ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : يعنى إذا كان مشهوراً بدون ذلك بحيث يؤمن اللبس فيه فيكتفى فى الوثيقة بالاسم المشهور ولا يلزم ذكر الجد والنسب والبلد ونحو ذلك ، وأما قول الفقهاء يكتب فى الوثائق اسمه واسم أبيه وجده ونسبه فهو حيث يخشى اللبس وإلا فحيث يؤمن اللبس فهو على الاستحباب ، اه ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها فى التلخيص الحبير ونسيم الرياض وتذكرة الحفاظ فى ترجمة أبى الوليد ، وقال الحافظ فى الفتح تحت قوله : فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ما قاضى محمد بن عبد الله ، تقدم هذا الحديث فى الصلح وليست فيه هذه اللفظة : ليس يحسن يكتب ، ولهذا أنكر بعض المتأخرين على أبى مسعود نسبتها إلى تخريج البخارى وقال ليس فى البخارى هذه اللفظة ولا فى مسلم وهو كما قال عن مسلم فإنه أخرجه من طريق زكريا بن أبى زائدة عن أبى إسحاق بلفظ فأراه مكانها فمحاها وكتب ابن عبد الله ، اه . وقد

. . . .

عرفت ثبوتها فى البخارى، وكذلك أخرجها النسائى مثل ماههنا سواء، وكذا أخرجه أحمد، وقد تمسك بظاهر هذه الرواية أبو الوليد الباجى فادعى أن النبى ﷺ كتب بيده بعد أن لم يكن يحسن يكتب فشنع عليه علماء الأندلس فى زمانه ورموه بالزندقة وأن الذى قاله يخالف القرآن حتى قال قائلهم :

برئت ممن شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كتبا

فجمعهم الأمير فاستظهر الباجى عليهم بما لديه وقال للأمير : هذا لا ينافى القرآن بل يؤخذ من مفهومه لأنه قيد النفى بما قبل ورود القرآن فقال : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك » وبعد أن تحققت أميته وتقررت بذلك معجزته وأمن الارتياب فى ذلك لامانع من أن يعرف الكتابة من غير تعلم فتكون معجزة أخرى، وذكر ابن دحية أن جماعة من العلماء وافقوا الباجى فى ذلك، منهم شيخه أبو ذر الهروى وأبو الفتح النيسابورى وآخرون من علماء أفريقية وغيرها، واحتج بعضهم لذلك بما أخرجه ابن أبى شيبة وعمر بن شبة من طريق مجاهد عن عون بن عبد الله قال : مامات رسول الله حتى كتب وقرأ ، قال مجاهد : فذكرته للشعبى فقال: صدق ، قدسمعت من يذكرذلك ، وعن سهل بن الحنظلية أن النبى ﷺ وسلم أمر معاوية أن يكتب للأقرع وعيينة ، فقال عيينة : أترانى أذهب بصحيفة المتلمس ، فأخذ رسول الله ﷺ الصحيفة فنظرفيها فقال : قد كتب لك بما أمرلك ، قال يونس : فنرى أن رسول الله ﷺ كتب بعد ماأنزل عليه ، قال عياض: وردت آثار تدل على معرفة حروف الخط وحسن تصويرها ، كقوله لكاتبه: ضع القلم على أذنك فإنه أذكر لك، وقوله لمعاوية: ألق الدواة وحرف القلم وأقم الباء وفرق السين ولا تعور الميم، وقوله : لاتمد بسم الله ، قال : وهذا وإن لم يثبت أنه كتب فلا يبعد أن يرزق علم وضع الكتابة ، فإنه أوتى علم كل شىء ، وأجاب الجمهور بضعف هذه

. . . .

الأحاديث وعن قصة الحديبية بأن القصة واحدة والكاتب فيها على رضى الله عنه ، وقد صرح فى حديث المسور بأن علياً هو الذى كتب فيحمل على أن النكتة فى قوله «فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب» لبيان أن قوله «أرنى إياها» أنه ما احتاج إلى أن يريه موضع الكلمة التى امتنع على رضى الله عنه من محوها إلا لكونه كان لا يحسن الكتابة وعلى أن قوله بعد ذلك «فكتب» فيه حذف تقديره فمحاها فأعادها على فكتب ، وبهذا جزم ابن التين أو أطلق كتب بمعنى أمر بالكتابه ، وهو كثير كقوله : كتب إلى قيصر ، وكتب إلى كسرى ، وعلى تقدير حمله على ظاهره فلا يلزم من كتابة اسمه الشريف فى ذلك اليوم وهو لا يحسن الكتابة أن يصير عالماً بالكتابة ويخرج عن كونه أمياً فإن كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف تصور بعض الكلمات ويحسن وضعها بيده وخصوصاً الأسماء ، ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ككثير من الملوك ، ويحتمل أن يكون جرت يده بالكتابة حينئذ وهـــو لا يحسنها فخرج المكتوب على وفق المراد فيكون معجزة أخرى فى ذلك الوقت خاصة ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ، وبهذا أجاب أبو جعفر السمنانى أحد أئمة الأصول من الأشاعرة ، وتبعه ابن الجوزى وتعقب ذلك السهيلى وغيره بأن هذا وإن كان ممكناً ويكون آية أخرى لكنه يناقض كونه أمياً لا يكتب ، وهذه الآية التى قامت بها الحجة وأفحم الجاحد وانحسمت الشبهة فلو جاز أن يصير يكتب بعد ذلك لعادت الشبهة ، وقال المعاند كان يحسن يكتب لكنه كان يكتم ذلك ، قال السهيلى: والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضاً ، الحق أن معنى قوله « فكتب » أى أمر علياً أن يكتب ، اه . قال الحافظ: وفى دعوى أن كتابة اسمه الشريف فقط على هذه الصورة تستلزم مناقضة المعجزة وتثبت كونه غير أمى نظر كبير ، انتهى ما فى الفتح مختصراً ، وقال العينى : فى حديث الباب قوله « فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب فكتب » أى أمر علياً فكتب كقولك ضرب الأمير أى أمر به ، وقال الشيخ

. . . .

أبو الحسن ما رأيت هذا اللفظ فكتب إلا فى هذا الموضع ، وقيل إنه مختص بهذا الموضع ، وقيل إنه كالرسم لأن بعض من لا يكتب يرسم اسمه بيده لتكراره عليه ، وقيل كتب ، وأما (*) قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب » الآية لأنه تلا بعد ، وأما قوله إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب لأنه كان فيهم من يكتب لكن عادة العرب يسمون الجملة باسم أكثرها فلذلك كان أكثر أمره أن لا يحسن فكتب مرة ، وقيل لما أخذ القلم أوحى الله إليه فكتب ، وقيل ما مات حتى كتب وقيل كتب على الاتفاق من غير قصد ، ووقع فى بعض نسخ أطراف أبى مسعود أنه ﷺ أخذ الكتاب ولم يحسن أن يكتب ، فكتب مكان رسول الله محمداً ، وكتب هذا ما قاضى عليه محمد ، والثابت ما ذكرناه أنه أمر علياً فكتب ، وفى رواية فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب ، وإن من معجزاته أنه يحسن من وقته لأنه خرق للعادة ، وقال به أبو ذر الهروى وأبو الفتح النيسابورى وأبو الوليد الباجى وصنف فيه وأنكر عليه ، وقال السهيلى : وكتب على رضى الله عنه ذلك اليوم نسختين إحداهما مع رسول الله ﷺ والأخرى مع سهيل ، وشهد فيهما أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وأبو عبيدة بن الجراح ومحمد بن مسلمة ومكرز بن حفص ، وهو يومئذ مشرك وحويطب بن عبد العزى ، اه . وقال ابن كثير فى تفسيره فى قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله » الآية ، وهكذا كان رسول الله ﷺ دائماً إلى يوم الدين لا يحسن الكتابة ولا يخط سطراً ولا حرفاً بيده ، بل كان له كتاب يكتبون بين يديه الوحى والرسائل إلى الأقاليم ، ومن زعم من متأخرى الفقهاء كالقاضى أبى الوليد الباجى ومن تابعه أنه عليه الصلاة والسلام كتب يوم الحديبية : هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله . فإنما حمله على ذلك رواية فى

(*) كذا فى الأصل والظاهر فيه سقوط من الكاتب ١٢ ز .

قوله : (استقبل والله الحسن بن على) معاوية(١) ، الأول فاعل والثانى مفعول وكان ذلك حين قدم عليه معاوية ينازعه فى الخلافة .

صحيح البخارى ثم أخذ فكتب ، وهذه محمولة على الرواية الأخرى ثم أمر فكتب، ولهذا اشتد النكير من فقهاء المشرق والمغرب على من قال بقول الباجى ، وتبرأوا منه وأنشدوا فى ذلك أقوالا وخطبوا به فى محافلهم وإنما أراد الباجى فيما يظهر عنه أنه كتب ذلك على وجه المعجزة لا أنه كان يحسن الكتابة كما قال رسول الله ﷺ إخباراً عن الدجال مكتوب بين عينيه كافر ، وفى رواية ك ف ر يقرأها كل مؤمن ، وما أورده بعضهم من الحديث أنه لم يمت ﷺ حتى تعلم الكتابة فضعيف لا أصل له ، اهـ ١٢ .

(١) قال العينى : الحسن بن على فاعل قوله استقبل ، ولفظة « والله » معترضة بينهما ، ومعاوية بالنصب مفعوله ، وكانت ملاقاة الحسن مع معاوية بمنزل من أرض الكوفة ، وكان الحسن لما مات على رضى الله عنه بايعه أهل الكوفة وبايع أهل الشام معاوية فالتقيا فى الموضع المذكور وبعد كلام طويل ومحاورات جرت بينهما سلم الحسن الأمر إلى معاوية وصالحه وبايعه على الأمر والطاعة على إقامة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ثم رحل الحسن إلى الكوفة فأخذ معاوية البيعة لنفسه على أهل العراقين فكانت تلك السنة سنة الجماعة لاجتماع الناس واتفاقهم وانقطاع الحرب ، وبايع معاوية كل من كان معتزلا عنه ، اهـ. وقال القسطلانى وعند الطبرى بسند صحيح عن الزهرى : أن علياً رضى الله تعالى عنه جعل على مقدمة أهل العراق قيس بن سعد بن عبادة وكانوا أربعين ألفاً بايعوه على الموت ، فلما قتل على رضى الله تعالى عنه بايعوا الحسن ابنه بالخلافة وكان لا يحب القتال فعرف أن قيس بن سعد لا يطاوعه على الصلح فنزعه ، وعند الطبرانى : بعث الحسن قيس بن سعد على مقدمته فى اثنى عشر ألفاً يعنى من الأربعين فسار قيس إلى جهة الشام ، وكان معاوية لما بلغه قتل على خرج فى عسا كره من الشام وخرج الحسن حتى نزل المدائن ، اهـ.

قوله : (إنى لأرى كتائب مدح على) كتيبة[1] معاوية رضى الله عنه وتثبيت له حتى لا يفزع فى نفسه .

وقال الحافظ : أشار الحسن البصرى بهذه القصة إلى ما اتفق بعد قتل على رضى الله عنه ، وكان على رضى الله عنه لما انقضى أمر التحكيم ورجع إلى الكوفة تجهز لقتال أهل الشام مرة بعد أخرى فشغله أمر الخوارج بالنهروان وذلك فى سنة ثمان وثلاثين ، ثم تجهز فى سنة تسع وثلاثين فلم يتهيأ له ذلك لافتراق آراء أهل العراق عليه ثم وقع الجد منه فى ذلك سنة أربعين ، فأخرج إسحق من طريق عبدالعزيز بن سياه قال : لما خرج الخوارج قام على فقال : أتسيرون إلى الشام أو ترجعون إلى هؤلاء الذين خلفوكم فى دياركم ؟ قالوا بل نرجع إليهم ، فذكر قصة الخوارج ، قال : فرجع على إلى الكوفة إلى آخر ما ذكر من الروايات فى ذلك ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على أى كتائب من جانبك فلا تجبن ، اه . ولفظ البخارى فى الفتن قال عمرو بن العاص لمعاوية : أرى كتيبة لا تولى حتى تدبر أخراها ، قال القسطلانى : قوله « لا تولى » بتشديد اللام المكسورة أى لا تدبر حتى تدبر أخراها التى تقابلها وهى التى لخصومهم أو الكتيبة الأخيرة التى لأنفسهم ومن ورائهم أى لا ينهزمون إذ عند الانهزام يرجع الآخر أولا ، قاله فى الكواكب ، وقال فى المصابيح : تدبر فعل مضارع مبنى للفاعل من الإدبار أى حتى تجعل أخراها من تقدمها دبراً لها أى تخلفها وتقوم مقامها ، اه . وقال الحافظ : قوله تدبر أخراها أى التى تقابلها ونسبها إليها لتشاركهما فى المحاربة ، وهذا على أن يدبر من أدبر رباعياً ، ويحتمل أن يكون من دبر يدبر بفتح أوله وضم الموحدة ، أى يقوم مقامها ، يقال دبرته إذا بقيت بعده ، وتقدم فى الصلح : إنى لأرى كتائب لا تولى حتى تقتل أقرانها وهى أبين ، قال عياض : هى الصواب ومقتضاه أن الأخرى خطأ وليس كذلك بل توجيهها ما تقدم ، وقال الكرمانى : يحتمل أيضاً أن تراد الكتيبة الأخيرة التى هى من جملة الكتائب ، أى لا ينهزمون بأن ترجع الأخرى أولى ، اه .

قوله : (إنا بنو المطلب) وهم أحقاء[1] بالخلافة من غيرهم مع أنه كان معروفا بالشجاعة ففيه إشارة أيضاً إلى أنا لسنا ممن يعطى الدنية .

وقوله : (قد أصبنا) مفعوله محذوف أى الحق الذى كان لنا وهى الخلافة ومن هذا المال إشارة إلى مابذله من الأموال وفعله محذوف اتكالا على قرينة المقام وإشارة بلهجة الكلام .

وحكى أيضاً من رواية عبد الرزاق : كان قيس بن سعد بن عبادة على مقدمة حسن ابن على فأرسل إليه معاوية سجلا قد ختم فى أسفله فقال : اكتب فيه ما تريد فهو لك ، فقال له عمرو بن العاص بل نقاتله ، فقال معاوية وكان خير الرجلين : على رسلك يا أبا عبد الله لا تخلص إلى قتل هؤلاء حتى يقتل عددهم من أهل الشام فما خير الحياة بعد ذلك . اهـ ٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى شرح هذا الكلام وما أفاده أجود مما قاله الشراح ، وقريب منه ما فى تقرير مولانا حسين على إذ قال : قوله قد أصبنا أى الخلافة من هذا المال أى بذلنا من هذا المال أى مال الصدقة فيما يليق من المساكين واجتمع معنا كثير من الناس وجرى حكمنا ، فمن متعلق بما تضمنه أصبنا فهذا هو التضمين ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قد أصبنا أى الخلافة بحق ، وما وقع من بيعتنا فهو حق وأنا مستحق له بلا ريب ، وقوله من هذا المال متعلق بمحذوف أى وبذلنا من هذا المال أى مال بيت المال فى موضعه ، وهو أمر الخلافة لا بالعبث ، اهـ . وقال العينى : قوله « إنا بنو عبد المطلب » معناه : إنا بنو عبد المطلب المجبولون على الكرم والتوسع لمن حوالينا من الأهل والموالى ، وقد أصبنا من هذا المال بالخلافة ما صارت لنا به عادة إنفاق وإفضال على الأهل والحاشية ، فإن تخليت من هذا الأمر قطعنا العادة ، وإن هذه الأمة قد عاثت فى دمائها قتل بعضها بعضاً فلا يكفون إلا بالمال فأراد أن يسكن الفتنة ويفرق المال فيما لا يرضيه غير المال ، فقال عبد الرحمن وعبد الله : نفرض لك فى كل عام من

قوله : (قد عاثت فى دمائها) إشارة(١) إلى أصحاب معاوية أنهم فسدت دمائهم فأحبوا إخراجها وتنقية الأبدان من الأخلاط الفاسدة التى هى هائجة فيهم ، وكان هذا الكلام شدة منه ، فلما بلغا من معاوية رضى الله عنه الصلح لان(*) الحسن فى كلامه فقال : من يضمن لى بهذا الذى قلتم من الصلح وبذل ماذكرتم من المال .

المال كذا ، ومن الأقوات والثياب ما يحتاج إليه لكل ما ذكرت ، فصالحاه على ذلك ، اه . وهكذا قال الحافظ : قوله « إنا بنو عبد المطلب » أى إنا جبلنا على الكرم والتوسعة على أتباعنا من الأهل والموالى ، وكنا نتمكن من ذلك من الخلافة حتى صار ذلك لنا عادة ، ويحتمل أن يكون قوله أصبنا من هذا المال أى فرقنا منه فى حياة على رضى الله عنه وبعده ما رأينا فى ذلك صلاحا فنبه على ذلك خشية أن يرجع عليه بما تصرف فيه ، اه ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على قوله : (إن هذه الأمة) أى ما اجتمعت بمعاوية (عاثت) فسدت يقتضى السفك من أيدينا ، اه . وفى تقرير المكى : إن هذه الأمة أى أمة معاوية فسدت فى دمائها يعنى أن دماءها فسدت يقتضى أن يخرج منه ، اه . وتقدم قريباً ما قال العينى فى شرح هذا الكلام وتبعه القسطلانى إذ قال: قوله «قد عاثت» بعين مهملة فألف فمثلثة فمثناة فوقية ، أى اتسعت فى القتل والإفساد فلا تكف إلا بالمال ، اه . وقال الحافظ : إن هذه الأمة أى العسكرين الشامى والعراقى قد عاثت أى قتل بعضها بعضاً فلا يكفون عن ذلك إلا بالصفح عما مضى منهم والتآلف بالمال ، وأراد الحسن بذلك كله تسكين الفتنة وتفرقة المال على من لا يرضيه إلا المال فوافقاه على ما شرط من جميع ذلك والتزما له من المال فى كل عام والثياب والأقوات ما يحتاج إليه لكل من ذكر ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : اعلم أن معاوية كان باغياً على الحسن لكن البغاوة منه

(*) من اللين ١٢ ز .

. . . .

كان من أجل خطأه فى الاجتهاد وأنه يظن أن استحقاق الخلافة له مع أن المستحق لها فى الحقيقة كان الحسن ، فلما رأى معاوية فساداً عظيما اصطلح معه وقال : من كان مستحقاً للخلافة نجعله خليفة ، فخلع الحسن بيعته وجعله خليفة مكانه حين أخذ منه المواثيق على تربية اليتامى والأراملة وسائر مايتعلق بأمر الخلافة رضى الله عنهما وعن الحسن وعن سميه كاتب السطور، اه . قال العينى : وفى الحديث فضيلة الحسن رضى الله تعالى عنه ، دعاه ورعه إلى ترك الملك والدنيا رغبة فيما عند الله ، ولم يكن ذلك لعلة ولا لذلة ولا لقلة، وقد بايعه على الموت أربعون ألفاً فصالحه رعاية لمصلحة دينه ومصلحة الأمة وكفى به شرفا وفضلا، فلا أسيد ممن سماه رسول الله ﷺ سيداً ، اه . وقال الحافظ قال ابن بطال : ذكر أهل العلم بالأخبار أن علياً لما قتل سار معاوية يريد العراق وسار الحسن يريد الشام ، فالتقيا بمنزل من أرض الكوفة فنظر الحسن إلى كثرة من معه فنادى : يامعاوية إنى اخترت ما عند الله ، فإن يكن هذا الأمر لك فلا ينبغى لى أن أنازعك فيه ، وإن يكن لى فقد تركته لك ، فكبر أصحاب معاوية ، وقال المغيرة عند ذاك : أشهد أنى سمعت النبى ﷺ يقول : « إن ابنى هذا سيد » الحديث ، وقال فى آخره : فجزاك الله عن المسلمين خيراً ، قال الحافظ : وفى صحة هذا نظر من أوجه :

الأول : أن المحفوظ أن معاوية هو الذى بدأ بطلب الصلح كما فى حديث الباب .

الثانى : أن الحسن ومعاوية لم يتلاقيا بالعسكرين حتى يمكن أن يتخاطبا وإنما تراسلا فيحمل قوله : فنادى يا معاوية على المراسلة ، ويجمع بأن الحسن راسل معاويه بذلك سراً فراسله معاوية جهراً ، والمحفوظ أن كلام الحسن الأخير إنما وقع بعد الصلح والاجتماع كما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى فى الدلائل بسندهما إلى الشعبى، قال: لما صالح الحسن بن على معاوية قال له معاوية: قم فتكلم، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فإن أكيس الكيس التق ، وإن أعجز العجز الفجور ،

. . . .

ألا وإن هذا الأمر الذى اختلفت فيه أنا ومعاوية حق لامرىء كان أحق به منى ، أو حق لى تركته لإرادة إصلاح المسلمين وحقن دمائهم « وإن أدرى لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين » ثم استغفر ونزل . وأخرج البيهقى فى الدلائل من طريق الزهرى فذكر القصة وفيها : فخطب معاوية ثم قال : قم ياحسن فكلم الناس ، فتشهد ثم قال : أيها الناس : إن الله هداكم بأولنا ، وحقن دماءكم بآخرنا ، وإن لهذا الأمر مدة ، والدنيا دول ، وذكر بقية الحديث . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر : أخرج يعقوب بن سفيان بسند صحيح إلى الزهرى قال : كاتب الحسن بن على معاوية واشترط انفسه فوصلت الصحيفة لمعاوية وقد أرسل إلى الحسن يسأله الصلح ومع الرسول صحيفة بيضاء مختوم على أسفلها ، وكتب إليه : أن اشترط ما شئت فهو لك ، فاشترط الحسن أضعاف ما كان سأل أولا ، فلما التقيا وبايعه الحسن سأله أن يعطيه ما اشترط فى السجل الذى ختم معاوية فى أسفله فتمسك معاوية إلا ما كان الحسن سأله أولا ، واحتج بأنه أجاب سؤاله أول ما وقف عليه ، فاختلفا فى ذلك فلم ينفذ للحسن من الشرطين شىء ، وأخرج ابن أبى خيثمة من طريق عبد الله بن شوذب قال : لما قتـــل على رضى الله عنه سار الحسن بن على فى أهل العراق ومعاوية فى أهل الشام فالتقوا ، فكره الحسن القتال وبايع معاوية على أن يجعل العهد للحسن من بعده ، فكان أصحاب الحسن يقولون له يا عار المؤمنين ، فيقول العار خير من النار ، اه . وقد أخرج الترمذى فى تفسير ليلة القدر بسنده إلى يوسف ابن سعد قال : قام رجل إلى الحسن بن على بعد ما بايع معاوية فقال : « سودت وجوه المؤمنين » الحديث ، قال الشيخ فى الكوكب : قوله : « سودت وجوه المؤمنين » أى الذين كانوا معك لأنهم يعابون بترك النصرة حتى اضطررت إلى البيعة ، وليس هذا كلاما فيه منقصة له رضى الله تعالى عنه ، وإنما نسبوا السواد إلى أنفسهم وقال ذلك محبة له وشفقة ، اه ١٢ .

(باب هل يشير[1] الإمام بالصلح)

(باب إذا أشار الإمام بالصلح)

يعنى[2] بذلك أنه إذا حكم بأمر هو أصلح للفريقين كليهما ، وإن كان فيه تأخير لحق أحدهما إلى بعض وقت آخر وليس فيه كثير ضرر له ، ثم لم يرض

---

(١) ليس هذا الباب فى الأصل ، وزدته أنا لما تقدم منى أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى « باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا » يناسب هذا الباب لمكان اختلاف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : قوله « باب هل يشير الإمام بالصلح » أشار بهذه الترجمة إلى الخلاف ، فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين ، ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية ، وزعم ابن التين أنه ليس فى حديثى الباب ما ترجم به ، وإنما فيه الحض على ترك بعض الحق ، وتعقب بأن الإشارة بذلك بمعنى الصلح ، على أن المصنف ما جزم بذلك فكيف يعترض عليه ، اه . وفى المغنى : إذا اتصلت به الحادثة واستنارت الحجة لأحد الخصمين حكم ، وإن كان فيها لبس أمرهما بالصلح ، فإن أبيا أخرهما إلى البيان ، فإن عجلها قبل البيان لم يصح حكمه ، وممن رأى الإصلاح بين الخصمين شريح وأبو حنيفة والشعبى ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال ردوا الخصوم حتى يصطلحوا ، فإن فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن ، قال أبو عبيدة : إنما يسعه الصلح فى الأمور المشكلة ، أما إذا استنارت الحجة لأحد الخصمين وتبين له موضع الظالم فليس له أن يحملهما على الصلح ونحوه قول عطاء ، واستحسنه ابن المنذر ، وروى عن شريح أنه ما أصلح بين المتحاكمين إلا مرة واحدة ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : قوله بالحكم البين أى الظاهر ، أراد الحكم عليه بما ظهر له من الحق البين ، وقوله : « احفظ » أى اغضب ، قال الخطابى : يشبه أن يكون قوله فلما أحفظ إلى آخره من كلام الزهرى ، وقد كان من عادته أن يصل بعض

الفريق الذى قضى فيه لنفعه فللإمام أن يحكم بعد ذلك باستيفاء صاحب الحق حقه وإن كان فيه ضرر الآخر .

قوله : (برأى سعة) على البدل(١) أو على إضافة الرأى إلى السعة إضافة بيانية ، ويجوز النصب على كونه مفعولا لأجله إلى غير ذلك .

قوله : (صلاة الظهر(٢)) .

كلامه بالحديث إذا رواه ، فلذلك قال له موسى بن عقبة : ميز بين قولك وقول رسول الله ﷺ ، اه . قال الحافظ : زعم الخطابى أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر، وقال فى موضع آخر بعد نقل قول الخطابى : لكن الأصل فى الحديث أن يكون حكمه كله واحداً حتى يرد ما يبين ذلك ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، اه . وتبعه القسطلانى إذ قال : زعم الخطابى أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر وفى ذلك نظر ، لأن الأصل أنه حديث واحد ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، اه. ثم ما أفاده الشيخ قدس سره من شرح الترجمة واضح وهو ظاهر من سياق الحديث ١٢ .

(١) قال العينى : قوله سعة له بالنصب أى للسعة يعنى مسامحة لهما وتوسيعاً عليهما على سبيل الصلح والمجاملة ، اه . وزاد القسطلانى ، وفى الفرع كأصله سعة بالجر صفة لسابقه ١٢ .

(٢) لم يكن هذا القول فى الأصل وزدته لما نبه الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره على اختلاف الروايات فى ذلك إذ قال : قوله « صلاة الظهر » ، والجمع أن جابراً جاءه مكرراً يعنى لما قضى دين بعض غرمائه أخذته صلاة الظهر ، فجاءه وأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر فجاءه وأخبره ، وكان وقت صلاة العصر فقال له عليه الصلاة والسلام : أخبر عمر رضى الله عنه ليفرح بالمعجزة وليفرح بقضاء دينك لأنه أيضاً فى فكره ، فأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر

. . . .

فجاءه وكان وقت صلاة المغرب فأخبره ، فقال له عليه الصلاة والسلام : إيت أبا بكر وعمر فأخبرهما ففعل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره كان لطيفاً جداً لو كان الاختلاف فى عدة أحاديث ، وههنا وقع الاختلاف فى تلامذة وهب فى حديث واحد ، وقال الحافظ : قوله قال ابن إسحق إلخ ، أى أن ابن إسحق روى الحديث عن وهب بن كيسان ، كما رواه هشام بن عروة إلا أنهما اختلفا فى تعيين الصلاة التى حضرها جابر مع النبى ﷺ حتى أعلمه بقصته فقال ابن إسحق : الظهر ، وقال هشام : العصر ، وقال عبيد الله بن عمر : المغرب ، والثلاثة رووه عن وهب بن كيسان عن جابر ، وكان هذا القدر من الاختلاف لا يقدح فى صحة أصل الحديث لأن المقصود منه ما وقع من بركته ﷺ فى التمر ، وقد حصل توافقهم عليه ولا يترتب على تعيين تلك الصلاة بعينها كبير معنى ، وهكذا قال العينى : إن هذا الاختلاف غير قادح فى صحة أصل الحديث ، لأن تعيين الصلاة بعينها لا يترتب عليه كبير معنى ، اه . وتبعهما القسطلانى فى ذلك ، وقال الكرمانى : روى هشام صلاة العصر ، وعبيد الله العمرى صلاة المغرب ، ومحمد بن إسحاق صلاة الظهر ، لله درهم وحسن ضبطهم ، اه ١٢ .

كتاب الشروط[1]

باب ما يجوز من الشروط فى الاسلام والاحكام والمبايعة الظاهرانه قصد بذلك اثبات ان كل شرط هو مخالف لأمر الشارع فهورد لا يجوز العمل بمقتضاه وما كان بخلاف ذلك فهوا حق شيء بالوفاء والدليل عليهما نسخ الله[2] تعالى من شرط رد النساء إلى الكفار فانهن كن داخلة فى الشرط

---

(١) قال الحافظ : الشروط جمع شرط . (بفتح اوله وسكون الراء) ، هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب اهـ . وقال العيني : الشرط العلامة وفى الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا فيه وقيل ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط . والمراد ههنا بيان ما يصح من الشروط وما لا يصح اهـ .

وفى الكرماني قال الغزالي : هو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده . وقال الامام الرازي هو ما يتوقف تاثير المؤثر عليه لا وجوده والمختار هو ما يستلزم نفيه أمر على وجه السببية . وهو ينقسم إلى عقلى كالحياة للعلم ، وشرعي كالوضوء للصلوة ولغوى كقولك ان دخلت الدار فانت طالق اهـ . وزاد القسطلاني : وعادى كنصب السلم الصعود ١٢ .

(٢) ما افاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين فى المؤمنات المهاجرات معروف . قال الخازن فى تفسيره : اختلف العلماء هل دخل رد النساء فى عقد الهدنة لفظاً أو عموما فقيل قد كان شرط ردهن فى عقد الهدنة لفظا صريحا فنسخ الله تعالى ردهن من العقد ، ومنع منه وابقاه فى الرجال على ما كان فى العقد وقيل لم يشترط ردهن فى العقد لفظاً صريحاً وانما اطلق العهد فكان ظاهره العموم لا شتماله على النساء وعلى الرجال فبين الله تعالى خروجهن من عموم العقد وفرق بينهن وبين الرجال فى الحكم اهـ .

ومع ذلك فلما كان ردهن تعريضا للفتنة فى الدين ولا كذلك فى الرجال فانهم
على مكنة من الخروج والفرار ومع ذلك فكان رد النساء اليهم تمكيناً لهم على

وقال صاحب الجمل : قوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار". هذا ناسخ لشرط الرد بالنسبة للنساء على مذهب من يرى نسخ السنة بالقرآن وقال بعضهم ليس من قبيل النسخ . وإنما هو من قبيل التخصيص أو تقييد المطلق لأن العقد اطلق فى ردمن اسم فكان ظاهرا فى عموم الرجال مع النساء فبين الله خروجهن من عمومه ويفرق بين الرجال والنساء بان الرجال لا يخشى عليه من الفتنة فى الرد ما يخشى على المرأة من اصابة الشرك اياها . وأنه لا يؤمن عليها الردة إذا خوفت وا كرهت لضعف قلبها وقلة هدايتها إلى الخروج منه باظهار كلمة الكفر مع التورية واضمار كلمة الايمان أو طمانينة القلب عليه ، ولا يخشى ذلك على الرجل لقوته وهدايته اه خطيب وخازن .

وفى القرطبى : اختلف العلماء هل دخل النساء فى الهدنة لفظا أو عموما فقالت طائفة منهم : قدكان شرط ردهن فى عقد الهدنـــة لفظا صريحا ، فنسخ الله تعالى ردهـــن من العقد وابقاه فى الرجال على ما كان وهـذا يـدل على أن للنبى ﷺ ان يجتهد فى الاحكام . ولـكن لا يقر على خطأ .

وقالت طائفه : لم يشترط ردهن فى العقد لفظاً وانما اطلق العقد فى عقد من اسلم فكان ظاهره العموم لاشتماله عليهن مع الرجال فبين الله تعالى خروجهن من عمومه اه .

وبسط الكلام على ذلك ابن كثير فى سورة الفتح وفى سورة الممتحنة وقال فيها تقدم فى سورة الفتح فى ذكر صلح الحديبية الذى وقع بين رسول الله ﷺ وبين كفار قريش فكان فيه على أن لايأتيك منا رجل وإن كان على دينك الارددته الينا . وفى رواية على أنه لايأتيك منا أحد وإن كان على دينك الارددته الينا . فعلى هذه الرواية تكون هذه الآية مخصصته للسنة وهذا من أحسن أمثله ذلك

. . . .

وعلى طريقة بعض السلف ناسخة . وقد ذكرنا فى ترجمة عبدالله بن أحمد بن جحش من المسند الكبير عن عبدالله بن أبى أحمد ، قال : هاجرت أم كلثوم بنت عقبة فخرج أخواها على رسول الله ﷺ ، فكلماه فيها ان يردها اليهما فنقض الله العهد بينه وبين المشركين فى النساء خاصة . اه مختصراً .

وقال الحافظ فى الفتح : اختلف فى ترك رد النساء إلى أهل مكة مع وقوع الصلح على ان من جاء منهم إلى المسلمين ردوه هل نسخ حكم النساء من ذلك أو لم يدخلن فى اصل الصلح أو هو عام اريد به الخصوص ؟ وبين ذلك عند نزول الاية وقد تمسك من قال بالثانى بما وقع فى بعض طرقه بلفظ منارجل الارددته ، فمفهومه أن النساء لم يدخلن . وقد أخرج ابن أبى حاتم : ان المشركين قالوا للنبى ﷺ رد علينا من هاجر من نسائنا . فقال ﷺ : كان الشرط فى الرجال ولم يكن فى النساء . هذا لو ثبت كان قاطعا للنزاع لكن يؤيد الاول والثالث ما فى كتاب الشروط ان أم كلثوم لما هاجرت جاء اهلها يسألونها ، فلم يردها لما نزلت : "إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات" الاية . والمراد قوله فيها فلا ترجعوهن إلى الكفار اه مختصراً .

وقال ابن القيم : ولما رجع رسول الله ﷺ إلى المدينة جاءه نساء مؤمنات منهن أم كلثوم ، فجاء اهلها يسالونها بالشرط الذى كان بينهم فلم يرجعها اليهم ، ونهاه الله عن ذلك . فقيل هذا نسخ للشرط فى النساء . وقيل تخصيص للسنة بالقرآن وهو غزيز جداً . وقيل : لم يقع الشرط الا على الرجال خاصة واراد والمشركون ان يعمموه فى الصنفين فأبى الله تعالى اه .

والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أنه لما كان فى علم الله تبارك وتعالى استثناء النساء من ذلك قدر الله تعالى أن يكون العهد بلفظ لايأتيك منارجل الا انهم فهموا من ذلك العموم لان النساء تابعة الرجال . فلما هاجرت النساء أنزل الله تبارك وتعالى آية الامتحان تنبيهاً على ان العهد كان الرجال خاصة وعلى

فروجهن "ولن يجعل(١) الله للكافرين على المومنين سبيلا" . منع الله نبيه ﷺ أن يردهن اليهم وعلى هذا فلا يرد انه ﷺ كيف خالف عهده معهم فيهن و كيف سكت الكافرون على تلك المخالفة فان المؤمنين كان واجباً عليهم تسليم أمر الله تعالى، والكفار قد سكتوا حين سمعوا انهم يدعون الله انزل فيهن هذا الحكم فعلموا ان ان المسلمين غير راد يهن إلى الكفار بعد ذلك . وكان الكفار مع ذلك يحتالون للصلح ايضاً فلم يبالوا بتلك المخالفة والنقض لجعلهم المسلمين معذورين فى ذلك ، ولانهم لو نقضوا الصلح لادت النوبة إلى المقاتلة . وكانوا قدوهنتهم الحروب فلم يكونوا يطيقون لها ايضاً . ويمكن ان يكون العهد قد عقد بلفظ يحتمل العموم الجنسى والنوعى ففهم الكفار منه الجنس حتى يتناول الرجال والنساء . وحمله النبي ﷺ على العموم النوعى فيخص ، بالرجال دون النساء . فلما أتت النسوة مهاجرات تبين لكل من الفريقين مراد صاحبه غير ان الكفار لم يبالوا بذلك وسلموا ما قصده المسلمون . لمارأو المسلمين قد سلموا لهم كل ما طلبوا ولكنه لا يكون مناسباً بالباب على هذا التوجيه إلا ان يقال ايراد الرواية فى الباب باعتبار شرط رد الرجال ، فانه ﷺ لما كان على ثقة من ان ردهم إلى دار الكفر لا يعود فى دينهم بنقصان جاز له اشتراط الرد فلم يكن الشرط مما يخالف الشريعة .

هذا تكون الرواية الأخرى بلفظ لايأتيك منا أحد رواية بالمعنى لابد أن يكون فى المعاهدة احد اللفظين المذكورين من رجل اواحد فلفظ الرجل أقرب إلى المحل .

(١) قال تعالى : "فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن" الاية . وفى المغنى : تفارق المرأة الرجل من ثلاثة أوجه أحدها أنهالا تأمن من ان تزوج كافراً يستحلها اويكرهها من ينالها . وإليه اشار الله تعالى بقوله : "لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن". الثانى انهاربما فتنت عن دينها لأنها أضعف قلبا وأقل معرفة من الرجال . الثالث ان المرأة لا يمكنها فى العادة الهرب والتخلص بخلاف الرجل اه (١٢) .

ولا يجوز ذلك(١) لغيره ﷺ لأنه مخالف لمقتضى الشرع فى حقه لعدم الثقة بحـ

(١) قال العينى : واختلف العلماء فى صلح المشركين على أن يرد إليهم من جاء منهم مسلماً ، فقال قوم : لايجوز هـذا وهو منسوخ بقوله عليه الصلاة والسلام : « أنا برىء من كل مسلم أقام مع مشرك فى دار الحرب » وقد أجمع المسلمون أن هجرة دار الحرب فريضة على الرجال والنساء ، هذا قول الكوفيين وأصحاب مالك ، وقال الشافعى : هـذا الحـكم فى الرجال غير منسوخ وليس لأحد هذا العقد إلا للخليفة أو لرجل بأمره ، فمن عقد غير الخليفة فهو مردود ، وفى التوضيح : قول الشافعى وهـذا الحـكم فى الرجال غير منسوخ ، يدل على أن مذهبه أنه فى النساء منسوخ ، اهـ . قلت : كان هذا الحـكم فى النساء منسوخا من الأول بالآية ، قلت : واختلفت المـالـكية فى ذلك ، قال الدردير : ووجب الوفاء بما عاهدونا عليه وإن برد رهائن كفار عندنا ولو أسلموا كمن أسلم ، أى كشرط رد من جاءنا منهم وأسلم وليس رهنا فإنه يوفى به ، ومحل الرد إن كان من ذكر ذكراً ، فإن كان أنثى لم ترد ولو مع شرط ردها صريحاً ، اهـ . قال الدسوقى : هذا على رواية ابن القاسم عن مالك ، وقال ابن حبيب : لاترد إليهم الرهائن ولا الرسل إذا أسلموا ولو اشترطوا ردهم ، وقيل : إن اشترطوا ردهم ردوا وإلا لا ، انتهى مختصراً . وقال الموفق: إذا عقد الهدنة مطلقاً فجاءنا منهم إنسان مسلماً أو بأمان لم يجب رده إليهم ولم يجز ذلك ، سواء كان حراً أو عبداً أو رجلا أو امرأة ، ولا يجب رد مهر المرأة ، والشروط فى عقد الهدنة تنقسم قسمين : صحيح مثل أن يشترط عليهم مالا أو معونة المسلمين عند حاجتهم ، أو يشترط لهم أن يرد من جاءه من الرجال مسلماً أو بأمان ، فهذا يصح ، وقال أصحاب الشافعى : لا يصح شرط رد المسلم إلا أن يكون له عشيرة تحميه وتمنعه ، ولنا أن النبى ﷺ شرط ذلك فى صلح الحديبية ووفى لهم به ، فرد أبا جندل وأبا بصير ، ولم يخص بالشرط ذا العشيرة ، الثانى : شرط فاسد مثـــل أن يشترط رد النساء أو مهورهن أو رد سلاحهم أو

من يرده إليه ، ثم إن المذكور فى الباب(١) هى الروايات الدالة على اشتراط الشروط فى الإسلام ، وظاهر عطف الأحكام والمبايعة على الإسلام يقتضى إيراد حديث يناسب شرائط الأحكام ، فإما أن يقال : قوله فى حديث جرير « بايعته على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة » إنما هو من الاشتراط فى الأحكام ، أو يقال : قوله « والنصح لكل مسلم » يتناول كل عقد وحكم ، أو يقال : قوله تعالى « على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن » إلخ مما يتناول كل حكم .

يشترط رد الصبيان أو رد الرجال مع عدم الحاجة إليه ، فهذه كلها شروط فاسدة لا يجوز الوفاء بها ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : واختلف العلماء هل يجوز الصلح مع المشركين على أن يرد إليهم من جاء مسلماً ؟ فقيل : نعم ، لقصة أبى جندل وأبى بصير ، وقيل : لا ، وما فى القصة منسوخ لحديث « أنا برىء من مسلم بين مشركين » وهو قول الحنفية ، وعند الشافعية تفصيل بين العاقل والمجنون والصبى فلا يردان ، وقال بعض الشافعية : ضابط جواز الرد أن يكون المسلم بحيث لا تجب عليه الهجرة من دار الحرب ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : « باب ما يجوز من الشروط إلخ » الشروط جمع شرط ، هو ما يستلزم نفيه نفى أمر آخر غير السبب ، والمراد به ههنا بيان ما يصح منها مما لا يصح ، وقوله فى الإسلام أى عند الدخول فيه ، فيجوز مثلا أن يشترط الكافر أنه إذا أسلم لا يكلف بالسفر من بلد إلى بلد مثلا ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى مثلا ، وقوله والأحكام أى العقود والمعاملات ، وقوله المبايعة من عطف الخاص على العام ، اه . وقال العينى : أى هذا « باب فى بيان ما يجوز من الشروط فى الإسلام » يعنى الدخول فيه ، وهذا كما اشترط النبى ﷺ على جرير حين بايعه على الإسلام : النصح لكل مسلم ، وفى لفظ : على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، والنصح لكل مسلم ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى ولا يزكى عند القدرة ونحو ذلك ، اه ١٢ .

قوله : (فكره المؤمنون ذلك) فيه دلالة(۱) على أن كل شرط لا يوافق أمر الشرع فهو رد ، وذلك لأنه ﷺ لم يرد على المسلمين إكراههم، فعلم أن إكراههم كان حقاً ، غير أن هـذا الاشتراط كان مبنياً على مصالح تخفى على غيره ﷺ ، فلذلك جاز له أن يشترط ما اشترطه ولم يجز لغيره أن يفعله .

قوله : (كان يمتحنهن) إلخ ، هل هنّ (۲) مؤمنات فيعترفن

---

(۱) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ، إذ لم يبيحوا هذا الشرط لغيره ﷺ ، وأما على مسلك من أباح هذا الشرط لغيره ﷺ فكان كراهتهم طبعياً كما يدل عليه مراجعة عمر رضى الله عنه فى هذه القصة وسيأتى قريباً، فى « باب الشروط فى الجهاد » فى الحديث الطويل « قال المسلمون : سبحان الله ، كيف يرد إلى المشركين وقدجاء مسلماً ؟ » قال الحافظ : قائل ذلك يشبه أن يكون هو عمر رضى الله عنه لما سيأتى ، وسمى الواقدى ممن قال ذلك أيضاً أسيد بن حضير وسعد بن عبادة ، وسيأتى فى المغازى أن سهل بن حنيف كان ممن أنكر ذلك أيضاً ، اهـ ۱۲ .

(۲) قال ابن كثير فى تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه : كان امتحانهن أن يشهدن أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وقال مجاهد : فامتحنوهن فاسألوهن عما جاء بهن ؟ فإن كان جاء بهن غضب على أزواجهن أو سخطة أو غيره ولم يؤمن فارجعوهن إلى أزواجهن ، وقال عكرمة : يقال لها ما جاء بك إلا حب الله ورسوله ، وما جاء بك عشق رجل منا ، ولا فرار من زوجك ، فذلك قوله « فامتحنوهن » وقال قتادة : كانت محنتهن أن يستحلفن بالله : ما أخرجكن النشوز وما أخرجكن إلا حب الإسلام وأهله وحرص عليه ، فإذا قلن ذلك قبل ذلك منهن ، اهـ . وقال البغوى والخازن فى تفسيريهما : قال ابن عباس رضى الله عنهما : أقبل رسول الله ﷺ معتمراً حتى إذا كان بالحديبية صالحه مشركو مكة على أن من أتاه من أهل مكة رده إليهم ، وكتبوا بذلك كتاباً وختموا عليه ، فجاءت

بتلك الأشياء(١) الست المذكورة ، أو غير مؤمنات فينكرنها .

(باب إذا باع نخلا قد أبرت)

فاشترط فيها(٢) شرطاً لا يخالف مقتضى العقد ولا هو مما يخالف الشرع يكون العمل بمقتضاه واجباً .

سبيعة الأسلمية مسلمة بعد فراغ الكتاب وأقبل زوجها فى طلبها وهو كافر ، فقال : يا محمد اردد على امرأتى ، فإنك قد شرطت أن ترد علينا من أتاك منا وهذه طية الكتاب لم تجف بعد ، فأنزل الله : «يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : امتحانها أن تستحلف ما خرجت من بغض زوج ، ولا رغبة عن أرض إلى أرض ، ولا لحدث أحدثته ، ولا التماس دنيا ، وما خرجت إلا رغبة فى الإسلام وحباً لله ولرسوله ﷺ ، فإذا حلفت على ذلك لم يردها ، فاستحلف رسول الله ﷺ سبيعة فحلفت فلم يردها ، وأعطى زوجها مهرها وما أنفق عليها فتزوجها عمر بن الخطاب ، اه ١٢ .

(١) فقد أخرج البخارى فى تفسير سورة الممتحنة عن عائشة رضى الله عنها : «أن رسول الله ﷺ كان يمتحن من هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى : «يا أيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك» إلى قوله «غفور رحيم» قالت عائشة : فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله ﷺ قد بايعتك» الحديث ، فقد ذكرت فى هذه الآية ستة أشياء ١٢ .

(٢) كما ورد فى الحديث من اشتراط الثمرة فإنه مما لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الشرع ، قال الحافظ : لم يذكر أى البخارى جواب الشرط أى فى الترجمة اكتفاء بما فى الخبر ، قال العينى : الحديث قد مضى فى كتاب البيوع فى «باب من باع نخلا قد أبرت» ١٢ .

(باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة)

ولم يكن(١) الشرط داخلا فى صلب العقد بل كان عارية مبتدئة ، غير أن من عبر عنه بالشرط نظرّ إلى الحاصل والمآل ، ويمكن الجمع بين روايات اختلاف(٢) الثمن

---

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب البيوع فى « باب شرى الدواب والحمير وإذا اشترى دابة أو جملا وهو عليه إلخ » قال الحافظ : قال الإسماعيلى قوله « ولك ظهره » وعد قام مقام الشرط ، لأن وعده لا خلف فيه ، وهبته لا رجوع فيها ، لتنزيه الله تعالى له عن دناءة الأخلاق ، فلذلك ساغ لبعض الرواة أن يعبر عنه بالشرط ولا يلزم أن يجوز ذلك فى حق غيره ، وحاصله أن الشرط لم يقع فى نفس العقد وإنما وقع سابقاً أو لاحقاً فتبرع بمنفعته أولا كما تبرع برقبته آخراً ، اهـ ١٢ .

(٢) ما جمع به الشيخ قدس سره بين الروايات المختلفة فى الثمن ألطف وأجود من قول الشراح رحمهم الله تعالى ، والاختلاف فى ذلك وسيع كما ترى ، قال الحافظ فى الفتح : الحاصل من الروايات أوقية وهى رواية الأكثر ، وأربعة دنانير وهى لا تخالفها ، كما قاله البخارى رحمه الله : وأوقية ذهب وأربعة أواق وخمس أواق ومائتا درهم وعشرون ديناراً هذا ما ذكره المصنف ، ووقع عند أحمد والبزار من رواية على بن زيد عن أبى المتوكل : ثلاثة عشر ديناراً ، وقد جمع عياض وغيره بين هذه الروايات فقال : سبب الاختلاف أنهم رووا بالمعنى ، والمراد أوقية الذهب ، والأربع أواق والخمس بقدر ثمن الأوقية الذهب ، والأربعة دنانير مع العشرين ديناراً محمولة على اختلاف الوزن والعدد ، وكذلك رواية الأربعين درهما مع المائتى درهم ، قال : وكان الإخبار بالفضة عما وقع عليه العقد ، وبالذهب عما حصل به الوفاء ، أو بالعكس ، وقال الداودى : المراد أوقية ذهب ، ويحمل عليها قول من أطلق أو من قال : خمس أواق أو أربع ، أراد من فضة ، وقيمتها يومئذ أوقية ذهب ،

بأنه بين له قيمته أولا ، ثم زاد عليه فسلمه جابر ثم(١) وثم إلى أن انتهى الأمر على مائتى درهم فكان النبی ﷺ يعين له قيمته فيقول تبيعنيه بكذا فيسلمه جابر ، ثم يزيد عليه فيقول تبيعنى بكذا ؟ لما أن مقصوده ﷺ كان الامتنان عليه دون شراء الجمل فكان يزيده فى الثمن ليزيد فى العطاء .

ويحتمل أن يكون سبب الاختلاف ما وقع من الزيادة على الأوقية ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ، قال القرطبي : اختلفوا فى ثمن الجمل اختلافاً لا يقبل التلفيق ، وتكلف ذلك بعيد عن التحقيق ، وهو مبنى على أمر لم يصح نقله ولا استقام ضبطه مع أنه لا يتعلق بتحقيق ذلك حكم ، وإنما تحصل من مجموع الروايات أنه باعه البعير بثمن معلوم بينهما وزاده عند الوفاء زيادة معلومة ، ولا يضر عدم العلم بتحقيق ذلك ، قال الإسماعيلى : ليس اختلافهم فى قدر الثمن بضار ، لأن الغرض الذى سيق الحديث لأجله بيان كرمه ﷺ وتواضعه وحنوه على أصحابه وبركة دعائه ، ولا يلزم من وهم بعضهم فى قدر الثمن توهينه لأصل الحديث ، قال الحافظ : وما جنح إليه البخارى من الترجيح أقعد ، وبالرجوع إلى التحقيق أسعد ، فليعتمد ذلك وبالله التوفيق ، اه . وهكذا بسط الكرمانى والعينى فى الجمع بينهما بنحو ما تقدم ١٢ .

(١) ويستأنس لذلك ما ذكره الحافظ فى الفتح فى طريق ابن إسحاق عن وهب ، قال : وصلها أحمد وأبو يعلى والبزار مطولة وفيها قال : « قد أخذته بدرهم ، قلت : إذن تغبننى يارسول الله ، قال فبدرهمين ، قلت : لا ، فلم يزل يرفع لى حتى بلغ أوقية » الحديث ، اه . فهذا يؤيد الشيخ فى أنه ﷺ زاد فى القيمة مرة بعد أخرى ، لكنه يخالف الشيخ فى تسليم جابر ، لكن الروايات الواردة فى هذه القصة من أن جابراً أراد هبته بلا قيمة يؤيد ما أفاده الشيخ ، فقد قال الحافظ : ولأحمد من رواية نبيح ، وفى رواية عطاء ، قال : بعنيه ، قلت : بل هو لك يارسول الله ، قال بعنيه ، وفى رواية وهب بن كيسان عن جابر عند أحمد : « أتبيعنى جملك هذا يا جابر ؟

قوله : (إن بدأ بالطلاق أو أخر) يعنى بذلك[1] أن الحكم لا يتفاوت فى تعليق الطلاق بالشرط سواء قدم الشرط وأخر الطلاق أو عكس ، كقوله : أنت طالق إن دخلت الدار .

قوله : (والوسطى شرطاً) حيث[2] شرط أن يفارقه إن سأل بعد ذلك وفيه الترجمة .

قلت : بل أهبه لك ، قال : لا ، ولكن بعنيه » ، وفى رواية سالم عن جابر عند أحمد : « فقال بعنيه ، قلت : هو لك ، قال : قد أخذته بأوقية » ولابن سعد وأبى عوانة من هذا الوجه : « فلما أكثر على قلت : إن لرجل على أوقية من ذهب ، هو لك بها ، قال : نعم » اه . فهذه الروايات تشعر بأن جابراً كان مصراً على الهبة ، فمن كان مصراً على الهبة فالظاهر منه أنه يرضى بكل قيمة وكانت الزيادة من جهته ﷺ فتأمل ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال ابن المسيب إلخ ، وصله عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن الحسن وابن المسيب فى الرجل يقول : امرأته طالق وعبده حر إن لم يفعل كذا ، يقدم الطلاق والعتاق ، قالا : إذا فعل الذى قال فليس عليه طلاق ولا عتاق ، وعن ابن جرير عن عطاء مثله وزاد ، قلت له : فإن ناساً يقولون هى تطليقة حين بدأ بالطلاق قال : لا ، هو أحق بشرطه ، وروى ابن أبى شيبة من وجه آخر عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن فى الرجل يحلف بالطلاق فيبدأ به ، قالا : له ثنياه إذا وصله بكلامه ، وأشار قتادة بذلك إلى قول شريح وإبراهيم النخعى : إذا بدأ بالطلاق قبل يمينه وقع الطلاق ، بخلاف ما إذا أخره ، وقد خالفهم الجمهور فى ذلك ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أشار بالشرط إلى قوله : « إن سألتك عن شىء بعدها فلا تصاحبنى » ، والتزام موسى بذلك ولم يكتبا ذلك ولم يشهدا أحداً ، وفيه دلالة على العمل بمقتضى ما دل عليه الشرط ، فإن الخضر قال لموسى لما أخلف الشرط :

قوله : (كيف بك إذا أخرجت) خطاب(١) منه ﷺ أبا الحقيق وإخبار منه بما سيكون بعد .

قوله : (وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر) يعنى بذلك أنهم إذا قصدوا الخروج وكانت لهم شركة فى الثمار التى على النخل فقوّمه عمر رضى الله عنه وأعطاهم فى قيمة نصيبهم منها ما يحتاجون إليه فى السفر من الجمال والحبال وغيرها ، فقوله مالا كالإجمال (٢) ، لما فصله بعد بقوله إبلا وعروضاً .

« هذا فراق بينى وبينك » ، ولم ينكر موسى عليه السلام ذلك ، اه . قال العينى : لم يقع بينه وبين الخضر عليهما السلام فى ذلك لا إشهاد ولا كتابة ، وإنما وقع ذلك شرطاً بالقول والترجمة ، الشرط مع الناس ما تقول أى دون الإشهاد والكتابة ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار ﷺ إلى إخراجه من خيبر ، وكان ذلك من إخباره بالمغيبات قبل وقوعها ، اه . قال العينى : إن عمر رضى الله تعالى عنه أجلى يهود خيبر عنها لقوله عليه الصلاة والسلام : « لايبقين دينان بأرض العرب » ، وإنما كان عليه الصلاة والسلام أقرهم على أن سالمهم على أنفسهم ولا حق لهم فى الأرض واستأجرهم على المساقاة ولهم شطر الثمر فلذلك أعطاهم عمر قيمة شطر الثمر من إبل وأقتاب وحبال يستقلون بها ، إذ لم يكن لهم فى رقبة الأرض شىء ، اه . قلت : وقد تقدم فى أبواب المزارعة الكلام على ما إذا لم يشترط السنين فى المزارعة والمساقاة بدون بيان المدة ، واختلاف العلماء فى ذلك ، وجواب الحنفية عن حديث خيبر بأنه خراج عندهم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « مالا » تمييز للقيمة وعطف الإبل عليه ، وكذلك العروض من عطف الخاص على العام ، أو المراد بالمال النقد خاصة والعروض ما عدا النقد ، وقيل : ما لايدخله الكيل ولا يكون حيوانا ولا عقاراً ، اه . قال الكرمانى : قوله « مالا » تمييز للقيمة ، فإن قلت : الإبل أيضاً مال وكذا

قوله : (خذوا ذات اليمين) لئلا يعلم بحالهم خالد[1] فيخبر الكفار فيصدوا قبل أن يدنو من البيت ، ولا كذلك إذا بلغهم الخبر بعدما أحرم وأحرم أصحابه رضى الله عنهم أو دخلوا فى الحرم ، فإنهم لا يتمكنون حينئذ تمكنهم من الخلاف والمضادة قبل ذلك .

العروض ، قلت : قد يراد بالمال النقد خاصة والمزروعات خاصة كما فى حديث أبى هريرة : « وأما إخوتى من الأنصار فيشغلهم العمل بالأموال » ، أو من باب عطف الخاص على العام ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : إن خالداً بالغميم بفتح المعجمة ، وحكى عياض فيه التصغير ، قال المحب الطبرى : يظهر أن المراد كراع الغميم ، موضع بين مكة والمدينة ، قال الحافظ : وسياق الحديث ظاهر فى أنه كان قريباً من الحديبية فهو غير كراع الغميم الذى وقع ذكره فى الصيام ، وأما الغميم هذا فقال ابن حبيب : هو قريب من مكان بين رابغ والجحفة ، وبين ابن سعد أن خالداً كان فى مائتى فارس فيهم عكرمة ابن أبى جهل ، وفى رواية ابن إسحق : « فقال ﷺ من يخرجنا على طريق غير طريقهم التى هم بها » الحديث ، وقال ابن إسحق عن الزهرى فى حديثه : « فقال اسلكوا ذات اليمين فى طريق تخرجه على ثنية المرار فهبط الحديبية » ، وثنية المرار بكسر الميم وتخفيف الراء هى طريق فى الجبل تشرف على الحديبية ، اه . وقال العينى : بعث رسول الله ﷺ عيناً لخبر قريش بسر بن سفيان ، قال الزهرى : خرج رسول الله ﷺ حتى إذا كان بعسفان لقيه بسر بن سفيان فقال : يا رسول الله هذه قريش قد سمعت بمسيرك فخرجوا وقد نزلوا بذى طوى ، وهذا خالد بن الوليد فى خيلهم قدموها ، وهذا معنى قوله ﷺ : « إن خالد بن الوليد بالغميم » وقوله خذوا ذات اليمين هى بين ظهرى الحمض فى طريق تخرجه على ثنية المرار مهبط الحديبية من أسفل مكة ، قال ابن هشام : فسلك الجيش ذلك الطريق ، فلما رأت خيل قريش قترة الجيش قد خالفوا عن طريقهم ركضوا راجعين إلى قريش ، وهو

قوله : (ولكن حبسها حابس الفيل) وكان(١) ذلك تنبيهاً منه تعالى بتعظيم البيت حتى أن الناقة وهى مما لا يعقل لم تقصد إليه إلا بعد ما اطمأنت من راكبها أنه لا يريد هتكه ولا استحلال شىء من حرماته .

معنى قوله : فوالله ماشعر بهم خالد حتى إذا هم بقترة الجيش ، والقترة بفتح القاف والمثناة من فوق الغبار الأسود ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى حبسها الله عزوجل عن دخول مكة كما حبس الفيل عن دخولها ، وقصة الفيل مشهورة ، ومناسبة ذكرها أن الصحابة لو دخلوا مكة على تلك الصورة وصدهم قريش عن ذلك لوقع بينهم قتال قد يفضى إلى سفك الدماء ونهب الأموال ، وكان بمكة فى الحديبية جمع كثير مؤمنون من المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، فلو طرق الصحابة مكة لما أمن أن يصاب ناس منهم بغير عمد كما أشار إليه تعالى فى قوله : « ولولا رجال مؤمنون » الآية ، ووقع للمهلب استبعاد جواز هذه الكلمة وهى حابس الفيل على الله تعالى ، فقال : المراد حبسها أمر الله ، وتعقب بأنه يجوز إطلاق ذلك فى حق الله تعالى فيقال : حبسها الله حابس الفيل وإنما الذى يمكن أن يمنع تسميته سبحانه وتعالى حابس الفيل ونحوه ، كذا أجاب ابن المنير وهو مبنى على الصحيح من أن الأسماء توقيفية ، وقد توسط الغزالى وطائفة فقالوا : محل المنع مالم يرد نص بما يشتق منه بشرط أن لا يكون ذلك الاسم المشتق مشعراً بنقص ، فيجوز تسميته الواقى لقوله تعالى : « ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته » ولا يجوز تسميته البناء وإن ورد قوله تعالى: « والسماء بنيناها بأيد » الآية ، اه . وقال أيضاً : وفى هذه القصة جواز التشبيه من الجهة العامة وإن اختلفت الجهة الخاصة ، لأن أصحاب الفيل كانوا على باطل محض وأصحاب هذه الناقة كانوا على حق محض ، لكن جاء التشبيه من جهة إرادة الله منع الحرم مطلقاً ، أما من أهل الباطل فواضح ، وأما من أهل الحق فللمعنى الذى تقدم ذكره ، قال الخطابى : معنى تعظيم حرمات الله فى هذه القصة

قوله : (فعدل عنهم(١)) لما أنه لو فاجأهم بالدخول لربما أدى ذلك إلى مقاتلة ومحاربة أو مفسدة وراء ذلك ، لما فى الجم الغفير إذا جمعوا فى بلدة من الازدحام والاصطلام ، فإذا عدل عن طريقهم ونزل متنكباً عنهم علموا أنه لم يقصد الشر بهم ، ولولا أنه عزم الطواف لأوردهم خيله وهم غارون .

قوله : (نزلوا أعداد إلخ) كناية(٢) عن إطالة المقام كقوله : ومعهم العوذ المطافيل .

ترك القتال فى الحرم والجنوح إلى المسالمة والكف عن إراقة الدماء ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله « يعظمون إلخ » ، أى يكفون بسببها عن القتال فى الحرم تعظيماً له ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفى رواية ابن سعد فولى راجعاً ، وفى رواية ابن إسحق فقال للناس انزلوا ، قالوا يارسول الله مابالوادى من ماء ننزل عليه ، اهـ . وفى العينى قال الداودى : لما رأى النبى ﷺ بروك القصواء علم أن الله عز وجل أراد صرفهم عن القتال ليقضى الله أمراً كان مفعولا ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الأعداد بالفتح جمع عد بالكسر والتشديد ، وهو الماء الذى لا انقطاع له ، وغفل الداودى فقال : هو موضع بمكة ، وقول بديل هذا يشعر بأنه كان بالحديبية مياه كثيرة وأن قريشاً سبقوا إلى النزول عليها ، فلهذا عطش المسلمون حيث نزلوا على الثمد المذكور ، وقوله العوذ بضم المهملة وسكون الواو بعدها معجمة جمع عائذ وهى الناقة ذات اللبن ، والمطافيل الأمهات التى معها أطفالها يريد أنهم خرجوا معهم بذوات الألبان من الإبل ليتزودوا بألبانها ولا يرجعوا حتى يمنعوه ، أو كنى بذلك عن النساء معهن الأطفال ، والمراد أنهم خرجوا معهم بنسائهم وأولادهم لإرادة طول المقام وليكون أدعى إلى عدم الفرار ، ويحتمل إرادة المعنى الأعم ، ووقع عند ابن سعد : معهم العوذ المطافيل والنساء

قوله : (قد نهكتهم(١) الحرب) أي الذي كان بينه وبينهم من بدر وأحد والخندق وغيرها .

قوله : (أولستم بالولد) وقد رواه(٢) ابن هشام على عكسه ولكل منهما وجه صحة ، فإن كانت الرواية كونه ولداً فلأن أمه سبيعة بنت عبد شمس ، وإن كانت كونه والداً فباعتبار السن ، وغرضه بذلك دفع التهمة عن نفسه لئلا يكذّب فيما يجيء به من الخبر .

قوله : (إني والله لأرى وجوها(٣)) منكرة خليقة بالفرار .

والصبيان ، اهـ . وقال الكرماني : المطافيل جمع المطفل وهي الأمهات التي معها أطفالها يعني أن هذه القبائل قد احتشدت لحربك وساقت أموالها معها ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : نهكتهم بفتح أوله وكسر الهاء أي أبلغت فيهم حتى أضعفتهم ، إما أضعفت قوتهم ، وإما أضعفت أموالهم ، اهـ . وقال القسطلاني : أي أبلغت فيهم حتى أضعفت قوتهم وهزلتهم أو أضعفت أموالهم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « ألستم بالولد إلخ » كذا لأبي ذر ، ولغيره بالعكس « ألستم بالوالد » وهو الصواب ، وهو الذي في رواية أحمد وابن إسحق وغيرهما ، وزاد ابن إسحق عن الزهري أن أم عروة هي سبيعة بنت عبد الشمس بن عبد مناف فأراد بقوله : « ألستم بالوالد » إنكم حي قد ولدوني في الجملة لكون أمي منكم ، وجرى بعض الشراح على ما وقع في رواية أبي ذر فقال : أراد بقوله : « ألستم بالولد » أي أنتم عندي في الشفقة والنصح بمنزلة الولد ، قال : ولعله كان يخاطب بذلك قوماً هو أسن منهم ، اهـ . واقتصر عليه الكرماني أي بمثل الولد في الشفقة والمحبة وهو كان سيداً مطاعاً أسن منهم ، اهـ ١٢ .

(٣) اختلفت نسخ البخاري في هذا اللفظ واختلفت الشراح في معناه وفي مصداقه ، ففي النسخ الهندية : « وإني لأرى وجوهاً » بصيغة الإثبات ، وهكذا في نسخة العيني والكرماني ونسخة شيخ الإسلام ، وفي نسخة الفتح : « لا أرى »

. . . .

بلفظ النفي وهكذا في القسطلاني والسندي ثم شرحه القسطلاني تبعاً للعيني قوله : « وجوها » أي أعيان الناس ، اهـ . ولم يتعرض الحافظ وكذا الكرماني لشرح هذا القول فيكون المراد بأعيان الناس أي أشرافهم في صورة الإثبات قريشاً ، فيكون المعنى : أرى معهم أشراف الناس ولا أرى معك إلا أشوابا ، وعليه حمل شيخ الإسلام في شرحه إذ قال : قوله « إني والله لأرى وجوهاً » [بس بتحقيق سو كند خداكه هرآئينه مى بينم روهاى كلال يعنى سران مردم بجانب قريش] ، اهـ. وأما في صورة النفي فيكون المراد به المسلمين ، ويكون المعنى لا أرى معك أعيان الناس بل أشوابهم ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره فهو مبني على ما في النسخ الهندية بلفظ الإثبات : أي أرى معك وجوهاً منكرة ، وعليه حمله صاحب الفيض إذ قال : قوله «وجوهاً» أي قبائل مختلفة ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره أقرب إلى السياق ، لأنه ذكر هذا كله تحت قوله « وإن تكن الأخرى » ، ويستأنس ذلك من كلام الحافظ إذ قال : قوله « اجتاح » بجيم ثم مهملة أي أهلك أصله بالكلية وحذف الجزاء من قوله « وإن تكن الأخرى » تأدباً مع النبي ﷺ ، والمعنى وإن تكن الغلبة لقريش لا آمنهم عليك مثلا ، وقوله «وإني والله لا أرى وجوهاً إلخ» كالتعليل لهذا القدر المحذوف ، والحاصل أن عروة ردد الأمر بين الشيئين غير مستحسنين عادة وهو هلاك قومه إن غلب ، وذهاب أصحابه إن غلب ، لكن كل من الأمرين مستحسن شرعا كما قال تعالى : « قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين » ، اهـ .

ثم اختلفوا في قوله (أشوابا) قال الحافظ : بتقديم المعجمة على الواو وكذا للأكثر ، وعليها اقتصر صاحب المشارق ، ووقع لأبي ذر عن الكشميهني أوشاباً بتقديم الواو ، اهـ . قال العيني : قوله «أشوابا» قال الخطابي : يريد الأخلاط من الناس ، والشوب الخلط ، ويروى أو شاباً بتقديم الواو على الشين ، وهو مثله يقال هم أوشاب وأشابات إذا كانوا من قبائل شتى مختلفين ، ووقع في رواية

. . . .

أبي ذر عن الكشميهني أوباشاً ، وهم الأخلاط من السفلة ، وقال الداودي : الأوشاب أراذل الناس ، وعن القزاز مثل الأوباش ، اهـ . قال الحافظ : الأوباش الأخلاط من السفلة ، فالأوباش أخص من الأشواب وقوله (خليقاً) بالخاء المعجمة والقاف أي حقيقاً وزنا ومعنى ، ويقال خليق للواحد والجمع ، ولذلك وقع صفة لأشواب ، قوله (يدَعوك) بفتح الدال أي تركوك ، وفي رواية أبي المليح عن الزهري : «كأني بهم لو قد لقيت قريشاً قد أسلموك فتؤخذ أسيراً فأي شيء أشد عليك من هذا » وفيه أن العادة جرت أن الجيوش المجمعة لا يؤمن عليها الفرار بخلاف من كان من قبيلة واحدة فإنهم يأنفون الفرار في العادة ، وما درى عروة أن مودة الإسلام أعظم من مودة القرابة ، وقد ظهر له ذلك من مبالغة المسلمين في تعظيم النبي ﷺ كما سيأتي قوله : (امصص) بهمزة وصل فميم ساكنة فصادين مهملتين ، الأولى مفتوحة بصيغة الأمر من مصص يمصص ، من باب علم يعلم ، ولأبي ذر وحكاها ابن التين عن رواية القابسي: «امصص» بضم الصاد الأولى وخطأها ، كذا في القسطلاني تبعاً للحافظين رحمهما الله ، قوله : (بظر اللات) قال الحافظ : بفتح الموحدة وسكون المعجمة قطعة تبقى بعد الختان في فرج المرأة ، واللات اسم أحد الأصنام التي كانت قريش وثقيف يعبدونها ، وكانت عادة العرب الشتم بذلك لكن بلفظ الأم ، أي تقول : «ليمصص بظر أمه» فأراد أبو بكر مبالغة في سب عروة بإقامة من كان يعبد مقام أمه ، وحمله على ذلك ما أغضبه به من نسبة المسلمين إلى الفرار ، وفيه جواز النطق بما يستبشع من الألفاظ لإرادة زجر من بدا منه ما يستحق به ذلك ، وقال ابن المنير : في قول أبي بكر رضي الله عنه تخسيس للعدو وتكذيبهم وتعريض بإلزامهم من قولهم : إن اللات بنت الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، بأنها لو كانت بنتاً لكان لها ما يكون للإناث ، اهـ ١٢ .

قوله : (لقد وفدت على الملوك) خص(١) بالذكر كسرى وقيصر لعظمتهم وكان الملوك أعم ، أو المراد بالملوك الصغار وكسرى وقيصر من كبرائهم .

قوله : (قد سهل لكم) لأنه علم بعوده(٢) أن القريش قد مالت إلى الهدنة ، وكان (٣) هذا تفاؤلا منه ﷺ باسمه .

---

(١) قال الحافظ : قوله «على قيصر» هو من الخاص بعد العام ، وذكر الثلاثة لكونهم كانوا أعظم ملوك ذلك الزمان ، وفى مرسل على بن زيد عند ابن أبى شيبة فقال عروة : « أى قوم ، إنى قد رأيت الملوك ما رأيت مثل محمد وما هو بملك ، ولكن رأيت الهدى معكوفا ، وما أراكم إلا ستصيبكم قارعة ، فانصرف هو ومن تبعه إلى الطائف ، اهـ . قال العينى : قيصر غير منصرف للعجمية والعلمية لقب لكل من ملك الروم، وكسرى بكسر الكاف وفتحها اسم لكل من ملك الفرس، والنجاشى بتخفيف الجيم وتشديد الياء وتخفيفها اسم لكل من ملك الحبشة ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : وفى رواية ابن إسحق فدعت قريش سهيل بن عمرو فقالوا اذهب إلى هذا الرجل فصالحه ، قال : فقال النبى ﷺ قد أرادت قريش الصلح حين بعثت هذا ، وقوله : « قال معمر فأخبرنى أيوب إلخ » هذا موصول إلى معمر بالإسناد المذكور أولا فهو مرسل ، ولم أقف على من وصله بذكر ابن عباس فيه ، لكن له شاهد موصول عند ابن أبى شيبة من حديث سلمة بن الأكوع قال : « بعثت قريش سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى إلى النبى ﷺ ليصالحوه ، فلما رأى النبى ﷺ سهيلا قال : قد سهل لكم من أمركم » وللطبرانى نحوه من حديث عبد الله بن السائب قوله : قال معمر قال الزهرى : هو موصول بالإسناد الأول ، وهو بقية الحديث ، إنما اعترض حديث عكرمة فى أثنائه ، اهـ ١٢ .

(٣) قال القسطلانى : قوله « قد سهل لكم » بفتح السين المهملة وضم الهاء من باب التفاؤل وكان عليه الصلاة والسلام يعجبه الفأل الحسن وأتى بمن التبعيضية فى قوله «من أمركم» إيذاناً بأن السهولة الواقعة فى هذه القصة ليست عظيمة ، قيل : ولعله

قوله : (بلى قد أجزناه لك) ، غير أن مكرزاً[1] لما لم يكن وكيلا من قريش ولا ولياً لأبى جندل لم تسمع مقالته فيه .

عليه الصلاة والسلام أخذ ذلك من التصغير الواقع فى سهيل ، فإن تصغيره يقتضى كونه ليس عظيما ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : ولم يذكر ههنا ما أجاب به سهيل مكرزاً فى ذلك ، قيل فى الذى وقع من مكرز فى هذه القصة إشكال ، لأنه خلاف ماوصفه به النبى ﷺ من الفجور ، وكان من الظاهر أن يساعد سهيلا على أبى جندل فكيف وقع منه عكس ذلك . وأجيب بأن الفجور حقيقة ولا يلزم أن لايقع منه شىء من البر نادراً ، أو قال ذلك نفاقاً وفى باطنه خلافه ، أو كان سمع قول النبى ﷺ أنه رجل فاجر فأراد أن يظهر خلاف ذلك وهو من جملة فجوره ، وزعم بعض الشراح أن سهيلا لم يجب سؤاله لأن مكرزاً لم يكن ممن جعل له أمر عقد الصلح بخلاف سهيل وفيه نظر ، فإن الواقدى روى أن مكرزاً كان ممن جاء فى الصلح مع سهيل ، وكان معهما حويطب بن عبد العزى ، لكن ذكر فى روايته ما يدل على أن إجازة مكرز لم تكن فى أن لا يرده إلى سهيل ، بل فى تأمينه من التعذيب ونحو ذلك ، وأن مكرزاً وحويطباً أخذا أبا جندل فأدخلاه فسطاطاً وكفا أباه عنه ، وفى مغازى ابن عائذ نحو ذلك ، كله من رواية أبى الأسود عن عروة ولفظه : فقال مكرز وكان ممن أقبل مع سهيل فى التماس الصلح : أنا له جار ، وأخذ بيده فأدخله فسطاطاً وهذا لو ثبت لكان أقوى من الاحتمالات الأول ، فإنه لم يجزه بأن يقره عند المسلمين بل ليكف العذاب عنه ليرجع إلى طواعية أبيه فما خرج بذلك عن الفجور ، لكن يعكر عليه قوله فى رواية الصحيح : وقال مكرز قد أجزناه لك ، يخاطب النبى ﷺ بذلك ، اه . قلت : ولفظ الصحيح يدل أيضاً على أن مجىء مكرز كان مقدما من مجىء سهيل ، وقال الحافظ أيضاً : قيل ذلك إنى مازلت متعجباً من وصفه بالفجور مع أنه لم يقع منه فى قصة الحديبية فجور ظاهر ، بل فيها مايشعر بخلاف ذلك ،

قوله : (فاستمسك بغرزه[1]) أمر من أبى بكر لعمر أن لا يخالفه ﷺ فيما يأتيه من الأمر والنهى .

إلى أن رأيت فى مغازى الواقدى فى غزوة بدر أن عتبة بن ربيعة قال لقريش : كيف نخرج من مكة وبنو كنانة خلفنا لا نأمنهم على ذرارينا ، وذلك أن والد مكرز كان له ولد وضيء فقتله رجل من بنى بكر من كنانة بدم له كان فى قريش فتكلمت قريش فى ذلك فاصطلحوا ، فعدا مكرز بعد ذلك على عامر بن يزيد سيد بنى بكر غرة فقتله فنفرت من ذلك كنانة فجاءت وقعة بدر فى أثناء ذلك ، وكان مكرز معروفا بالغدر ، وذكر الواقدى أيضاً أنه أراد أن يبيت المسلمين بالحديبية فخرج فى خمسين رجلا فأخذهم محمد بن مسلمة وهو على الحرس وانفلت منهم مكرز فكأنه ﷺ أشار إلى ذلك اهـ . قلت : وماقال الحافظ من زعم بعض الشراح أن سهيلا لم يجب سؤاله إلخ أراد به الكرمانى ، فإنه قال : إن قلت لم رد أبو جندل إلى المشركين وقد قال مكرز أجزناه لك ، قلت: المتصدى لعقد المهادنة هو سهيل لا مكرز ، فالاعتبار بقول المباشر لا بقول مكرز ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله بغرزه هو بفتح الغين المعجمة وسكون الراء بعدها زاى وهو للإبل بمنزلة الركب للفرس ، والمراد به التمسك بأمره وترك المخالفة له كالذى يمسك بركب الفارس فلا يفارقه ، ولم يذكر عمر أنه راجع أحداً فى ذلك بعد رسول الله ﷺ غير أبى بكر وذلك لجلالة قدرة وسعة علمه عنده ، وفى جواب أبى بكر لعمر بنظير ما أجابه النبى ﷺ سواء دلالة على أنه كان أكمل الصحابة وأعرفهم بأحوال رسول الله ﷺ وأعلمهم بأمور الدين وأشدهم موافقة لأمر الله تعالى ، وقد وقع التصريح فى هذا الحديث بأن المسلمين استنكروا الصلح المذكور وكانوا على رأى عمر فى ذلك ، وظهر من هذا الفصل أن الصديق رضى الله عنه لم يكن فى ذلك موافقاً لهم ، بل كان قلبه على قلب رسول الله ﷺ سواء ، وسيأتى فى الهجرة أن ابن الدغنة وصف أبا بكر الصديق بنظير ما وصفت به خديجة رسول الله ﷺ ، سواء

قوله : (وبلغنا أنه لما أنزل الله إلخ) يعنى(١) إذا نزلت الآية «واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا» واصطلحوا على ذلك من الجانبين أن من تزوج من الكفار امرأة مؤمن أدى إليه ما بذله عليها ، ومن تزوج من المؤمنين امرأة كافر هاجرت إلينا مسلمة أدى إلى زوجها الكافر ما كان قد بذل عليها ، فقوله «ما أنفقوا»

من كونه يصل الرحم ويحمل الكل ويعين على نوائب الحق وغير ذلك ، فلما كانت صفاتها متشابهة من الابتداء استمر ذلك إلى الانتهاء ، اه . قلت : وهذا من أوجه الوجوه على تقدم خلافته على غيره فإن هواه كان تابعاً لهوى النبى ﷺ وكان هذا سبباً لاستئناس الصحابة رضى الله عنهم بأحواله رضى الله تعالى عنه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير الآية وإيضاحها ، بحيث يزول به الإشكالات(*) الكثيرة الواردة على ظاهر الآية ، وبهذا جزم فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : قوله «وما نعلم إلخ» دفع ما يتوهم أن بعض نساء المسلمين ارتدت بعد الهجرة فذهبت إلى مكة ، فلذلك قال من «ذهب له زوج إلخ» فدفعه بأن المراد بقوله من ذهب أى من بقى له زوج بمكة كافرة كامرأة عمر رضى الله عنها ، اه. إلا أن فيه أنه بظاهره يخالف ظاهر كلام المفسرين ، فإن ظاهر كلامهم أنهم حملوا الآية على المرتدات لا على الكافرات الباقيات ففى تفسير الجلالين (واسألوا ما أنفقتم) عليهن من المهور فى صورة الارتداد ممن تزوجهن من الكفار (وليسألوا ما أنفقوا) على المهاجرات ، قال صاحب الجمل عن الخطيب: قال المفسرون : كان من ذهب من المسلمات مرتدات إلى الكفار من أهل العهد يقال للكفار هاتوا مهرها ويقال للمسلمين إذا جاء أحد من الكافرات مسلمة مهاجرة ردوا إلى الكفار مهرها ، وكان ذلك نصفاً وعدلا بين الحالين ، اه . (وإن فاتكم شىء من أزواجكم) أى واحدة فأكثر

(*) مثل كون المعاقبة من جانب واحد فقط كما سيأتى فى كلام الحافظ ، ومثل خلو المسلمين الذين بقيت زوجاتهم كافرات عن مهورهن كما لا يخفى ١٢ ز .

فاعله الكفار ، وكذا قوله «من أزواجهم» الضمير فيه عائد إلى الكفار ، فلما أنكر الكفار من وفاء عهدهم هذا وأبوا أن يردوا إلى المؤمنين ما كانوا أنفقوا على نسائهم

منهن ، أو شيء من مهورهن بالذهاب (إلى الكفار) ، اه . قال صاحب الجمل : روى أنه لما نزل قوله تعالى « واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا » أدى المؤمنون مهور المؤمنات المهاجرات إلى أزواجهن المشركين ، وأبى المشركون أن يؤدوا شيئاً من مهور المرتدات إلى أزواجهن المسلمين ، فأنزل الله تعالى « وإن فاتكم شيء إلخ » ، اه . وقال البغوى : (واسألوا) أيها المؤمنون (ما أنفقتم) أى إن لحقت امرأة منكم بالمشركين مرتدة فاسألوا ما أنفقتم من المهر ممن تزوجها منهم (وليسألوا) يعنى المشركين الذين لحقت أزواجهم بكم (ما أنفقوا) من المهر ممن تزوجها منكم... فلما نزلت هذه الآية أقر المؤمنون بحكم الله عز وجل ، وأدوا ما أمروا به ، وأبى المشركون أن يقروا بحكم الله فيما أمروا ، فأنزل الله عز وجل « وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار » فلحقن بهن مرتدات فعاقبتم ، انتهى مختصراً ، ثم ذكر عن ابن عباس رضى الله عنه لحق بالمشركين من نساء المؤمنين المهاجرين ست نسوة كما سيأتى قريباً وهكذا قال الخازن ، وقال ابن كثير : (واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا) أى وطالبوا بما أنفقتم على أزواجكم اللآتى يذهبن إلى الكفار إن ذهبن ، وليطالبوا بما أنفقوا على أزواجهم اللاتى هاجرن إلى المسلمين ، ثم قال قوله تعالى « وإن فاتكم شيء من أزواجكم » الآية ، قال مجاهد وقتادة : هذا فى الكفار الذين ليس لهم عهد إذا فرت إليهم امرأة ولم يدفعوا إلى زوجها شيئاً فإذا جاءت منهم امرأة لا يدفع إلى زوجها شيء حتى يدفع إلى زوج الذاهبة إليهم مثل نفقته عليها، وقال ابن جرير بسنده إلى الزهرى قال : أقر المؤمنون بحكم الله فأدوا ما أمروا به من نفقات المشركين التى أنفقوا على نسائهم ، وأبى المشركون أن يقروا بحكم الله فيما فرض عليهم من أداء نفقات المسلمين ، فقال الله تعالى « وإن فاتكم شيء » الآية ، اه ١٢ .

اللاتى بقين كافرات(١) فى مكة أنزل الله تعالى « وإن فاتكم شىء من أزواجكم إلى الكفار » أى إن كان أحد من المؤمنين كانت(*) زوجته كافرة ولم يؤد(**) إليه(***) شىء مما(*) كان قد أنفق عليها فليأخذ هذا المال ممن تزوج امرأة كافر ، فإنه إذا تزوج امرأة كافر كان عليه أن(٢) يعاقب ، أى يؤدى ما بذله زوجها الكافر ، فأمر الله تعالى أن لا يؤدى هذا المال إلى ذلك الكافر الذى تزوج المؤمن امرأته ،

---

(١) وبهذا ترجم الآية أكثر المترجمين بالهندية فى بيان القرآن تحت قوله تعالى «وإن فاتكم شىء» الآية « أورا كر تمهارى بيبيوں ميں سى كوئى بى بى كافروں ميں ره جائى سى تمهارى هاته نه آوى پهر تمهارى نوبت آوى توجنكى بيبيان هاته سى نكل كئين جتنا انهوں نى خرج كياتها اس كى برابرتم انكوديدو ، اهـ . وفى ترجمة مولانا الشاه رفيع الدين رحمه الله أورا كر هاته تمهارى سى نكل جائى كوئى عورت عورتوں تمهارى مين سى طرف كفاركى، اهـ . وفى ترجمة الشاه عبدالقادر نور الله مرقده : « أورا كر أى مسلمانو كئين جه عورتين تمهارى بغير مسلمان هوئين كافرون پاس مرتد هوكراوران كامهر تمهارى هاته نه آيا ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أحد التفاسير ، قال العينى : قوله « فعاقبتم » قال الزمخشرى: من العقبة وهى النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والمشركين من أداء المهور بأمر يتعاقبون فيه ، ومعناه فجاءت عقبتكم من أداء المهور ، اهـ . وقال البغوى : قوله (فعاقبتم) قال المفسرون معناه غنمتم أى غزوتم فأصبتم من الكفار عقبى وهى الغنيمة ، وقيل ظهرتم وكانت العاقبة لكم ، وقيل أصبتموهم فى القتال بعقوبة حتى غنمتم، اهـ. وإلى هذه المعانى المختلفة أشار شيخ الهند رحمه الله تعالى فى ترجمته إذ قال تحت قوله « فعاقبتم » پهرتم هاته مارو وفى نسخة أورپهر تمهارى بارى آئى وفى أخرى پهرداؤلكى تمهارا ، اهـ ١٢ .

(*) أى بقيت ١٢ . (**) بيناء المجهول ١٢ ز .

(***) أى إلى أحد من المؤمنين ١٢ز .

بل يؤديه إلى المؤمن الذى بقيت زوجته كافرة ثمة ، فإن الكفار كلهم كشخص واحد كما أن المؤمنين جميعاً كذلك ، فيؤخذ ممن أمكن الأخذ للحق الذى لنا ، وقوله « فأمر أن يعطى إلخ » معناه أن الله تعالى أمر أن يعطى المؤمن الذى ذهبت(*) زوجته ماكان يعطى الكافر الذى أتت زوجته مهاجرة إلينا ، وقوله « وما نعلم أن أحداً إلخ » بيان لأن المراد بقوله ذهبت فى الآية ليس هو الارتداد واللحوق بدار الحرب بعد الإيمان لأنه لم يقع لنساء[1] المؤمنين بل المراد بذلك بقاؤهن فى مكة كافرات وفوتهن من أيدى المؤمنين لعدم الإيمان وترك الهجرة .

---

(١) كما هو نص رواية البخارى إذ قال ما نعلم أحداً من المهاجرات ارتدت قال الحافظ هو كلام الزهرى ، وأراد بذلك الإشارة إلى أن المعاقبة المذكورة بالنسبة إلى الجانبين إنما وقعت فى الجانب الواحد لأنه لم يعرف أحداً من المؤمنات فرت من المسلمين إلى المشركين ، بخلاف عكسه ، وقد ذكر ابن أبى حاتم من طريق الحسن أن أم الحكم بنت أبى سفيان ارتدت ، وفرت من زوجها عياض بن شداد فتزوجها رجل من ثقيف ولم يرتد من قريش غيرها ولكنها أسلمت بعد ذلك مع ثقيف حين أسلموا ، فيجمع بينه وبين قول الزهرى بأنها لم تكن هاجرت فيما قبل ذلك ، اهـ. قلت : وبهذا يجمع بين قول الزهرى وبين ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ، قال البغوى : روى عن ابن عباس قال : لحق بالمشركين من نساء المؤمنين المهاجرين ست نسوة : أم الحكم بنت أبى سفيان كانت تحت عياض بن شداد الفهرى ، وفاطمة بنت أبى أمية بن المغيرة أخت أم سلمة كانت تحت عمر بن الخطاب ، فلما أراد عمر أن يهاجر أبت وارتدت ، وبروع بنت عقبة كانت تحت شماس بن عثمان ، وعزة بنت عبـــد العزيز بن نضرة ، وتزوجها عمرو بن عبد ود ، وهند بنت أبى جهل ابن هشام كانت تحت هشام بن العاص بن وائل ، وأم كلثوم بنت جرول كانت تحت عمر بن الخطاب ، فكلهن رجعن عن الإسلام ، فأعطى رسول الله ﷺ

(*) أى فاتت من يده ببقائها فى دار الحرب ١٢ ز .

(باب الشروط فى القرض)

(بياض(١) فى الأصل) .

قوله : (إذا أجله فى القرض) جاز بمعنى أنه لايملك المطالبة قبل حلول الأجل ، وهذا القول وإن لم يكن نصاً فيه ، بل يمكن أن يكون معناه أن التأجيل جائز وإن لم يكن العمل بمقتضاه واجباً ، حتى أن الدائن جاز له المطالبة قبل حلول الأجل فلا يخالف رأى الحنفية ، غيرأن مذهب ابن عمر معلوم فى ذلك أنه الاول، فيكون حمل كلامه على الأخير توجيها للقول بما لا يرضى به قائله .

أزواجهن مهور نسائهم من الغنيمة ، واختلف القول فى أن رد المهر كان واجباً أو مندوباً ، وأصله أن الصلح هل كان وقع على رد النساء ، فيه قولان : أحدهما أنه وقع على رد الرجال والنساء جميعاً لما روينا « أنه لا يأتيك منا أحد إلخ » ثم صار الحكم فى رد النساء منسوخاً بالآية فعلى هذا كان رد المهر واجباً ، والقول الآخرأن الصلح لم يقع علىرد النساء لانه روى عن على رضىالله عنه «أنه لايأتيك منا رجل إلخ » فعلى هذا كان رد المهر مندوباً ، انتهى مختصراً . فهذه النساء كاهن ارتددن ولم يهاجرن على الظاهر كما لا يخفى .

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر واحد ، ولعله قدس سره أراد التنبيه على غرض الترجمة ولم يتعرض لذلك الشراح ، وهو ظاهر من أثر ابن عمر وعطاء وهو التأجيل فى القرض ، وتقدم الخلاف فى ذلك فى باب « إذا أقرضه إلى أجل مسمى » وتقدم فيه أن التأجيل فى القرض ليس بلازم عند الحنفية والشافعية ، وقال مالك بلزومه ، وإليه ظاهر ميل المؤلف لما تقدم من « باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى أو أجله فىالبيع » فإنه ساوى فيه بين التأجيل فى القرض والدين ، وذكر فيه أيضاً حديث رجل من بني اسرائيل ، هذا وتقدم الحديث أيضاً فى « باب الكفالة فى القرض » ١٢ .

قوله : (وقال جابر بن عبد الله إلخ) يعنى بالشروط(١) مالا تخالف كتاب الله ٠

قوله : (مائة إلا واحدة إلخ) يعنى بذلك أن الاستثناء تكلم(٢) بالباقى بعد

---

(١) وهو ظاهر يدل عليه تبويب المصنف إذ قال « باب المكاتب ومالا يحل من الشروط التى تخالف كتاب الله » قال العينى تقدم فى كتاب الشروط « باب ما يجوز من شروط المكاتب » وقوله ههنا «باب المكاتب» أعم من ذلك ، وتقدم أيضاً فى كتاب العتق « باب ما يجوز من شروط المكاتب ، ومن اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله » وحديث الأبواب الثلاثة واحد ، وتكرار التراجم لا يدل على زيادة فائدة إلا فى شيء واحد ، وهو أنه فسر قوله « ليس فى كتاب الله » بقوله « التى تخالف كتاب الله » لأن المراد بكتاب الله حكمه ، وحكمه تارة يكون بطريق النص ، وتارة يكون بطريق الاستنباط ، وكل مالم يكن من ذلك فهو مخالف لما فى كتاب الله ، اه . قال الحافظ بعد ذكر الأبواب الثلاثة : ههنا أراد تفسير قوله «ليس فى كتاب الله » وأن المراد به ما خالف كتاب الله ثم استظهر على ذلك بما نقله عن عمر « أو ابن عمر » وتوجيه ذلك أن يقال: المراد بكتاب الله فى الحديث المرفوع حكمه ، وهو أعم من أن يكون نصاً أو مستنبطاً ، وكل ما كان ليس من ذلك فهو مخالف لكتاب الله ، ثم قوله قال ابن عمر أو عمر كذا للأكثر ، وفى رواية النسفى : قال ابن عمر فقط ، لكن فى رواية كريمة من الزيادة قال أبو عبد الله أى المصنف ، يقال عن كليهما عن عمر وعن ابن عمر اه ١٢ ٠

(٢) المسألة خلافية شهيرة ففى نور الأنوار الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر الاستثناء كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلا فإذا قال له على ألف درهم إلا مائة ، فكأنه قاله على تسع مائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به كما كان فى التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط ، وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى أن المستثنى قد حكم عليه أولا فى الكلام السابق ، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة ، فكان تقدير قوله : لفلان على ألف درهم إلا مائة ، فإنها ليست على ، وفائدة الخلاف

الثنيا وليس الاستثناء إثبات الحكم فى المستثنى بطريق المعارضة فإذا كان كذلك لم يكن قوله له على مائة إلا واحدة أو إلا اثنين رجوعاً عن إقراره حتى يكذب فيه ويكون الثابت عليه فى هذه الصورة هى تسعة وتسعون لا المائة .

تظهر إذا استثنى خلاف جنسه ، كقوله لفلان على ألف درهم إلا ثوباً ، فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصح بياناً ، وعنده يصح فينقص من الألف قدر قيمة الثوب ، إلى آخر مابسط من البحث فى ذلك ، وقال فى آخره : وقد أطنب فى تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح ، اه . وقال الموفق : لا يصح الاستثناء فى الإقرار من غير الجنس ، وبهذا قال زفر ومحمد بن الحسن ، وقال أبو حنيفة : إن استثنى مكيلا أو موزوناً جاز ، وإن استثنى عبداً أو ثوباً من مكيل أو موزون لم يجز ، وقال مالك والشافعى : يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً ، ولنا أن الاستثناء صرف اللفظ بحرف الاستثناء عما كان يقتضيه لولاه ، وقيل هو إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه ، ثم قال بعد البحث فإذا أقر بشىء واستثنى منه كان مقراً بالباقى بعد الاستثناء ، فإذا قال له على مائة إلا عشرة كان مقراً بتسعين لأن الاستثناء يمنع أن يدخل فى اللفظ ما لولاه لدخل إلى آخر ما قال فالظاهر أن الإمام أحمد موافق للحنفية .

ثم قال الحافظ : فى ترجمة الإمام البخارى « باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا » بضم المثلثة وسكون النون بعدها تحتانية مقصور أى الاستثناء فى الإقرار سواء كان استثناء قليل من كثير أو كثير من قليل ، واستثناء القليل من الكثير لا خلاف فى جوازه ، وعكسه مختلف فيه ، فذهب الجمهور إلى جوازه أيضا وأقوى حججهم قوله تعالى « إلا من اتبعك من الغاوين » مع قوله عز اسمه « إلا عبادك منهم المخلصين » لأن أحدهما أكثر من الآخر لا محالة وقد استثنى كلا منهما عن الآخر ، وذهب بعض المالكية كابن الماجشون إلى فساده ، وإليه ذهب ابن قتيبة وزعم أنه مذهب البصريين من أهل اللغة وأن الجواز مذهب الكوفيين ، وممن حكى عنهم الفراء ، اه .

قوله : (فإن لم أرحل معك) ولا يجوز[١] ذلك عندنا لما فيه من القمار

وقال فى موضع آخر واستدل به على صحة استثناء القليل من الكثير وهو متفق عليه وبعد من استدل به على جواز الاستثناء مطلقاً حتى يدخل استثناء الكثير حتى لا يبقى إلا القليل ، وأغرب الداودى فيما حكاه عنه ابن التين فنقل الاتفاق على الجواز وأن من أقر ثم استثنى عمل باستثنائه حتى لو قال له على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين أنه لا يلزمه إلا واحد ، وتعقبه ابن التين فقال : ذهب إلى هذا فى الإقرار جماعة ، وأما نقل الإتفاق فردود فالخلاف ثابت حتى فى مذهب مالك ، وقد قال أبو الحسن اللخمى منهم لو قال أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين وقع عليه ثلاث ، ونقل عبد الوهاب وغيره عن عبد الملك وغيره أنه لا يصح استثناء الكثير من القليل اه . وقال العينى: قال ابن التين: هذا الذى ذكره الداودى أنه اجماع ليس كذلك، ولكن هو مشهور مذهب مالك ، وذكر الشيخ أبو الحسن قولا ثالثاً فى قوله أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين أنه يلزمه ثلاث ، ومذهب البصريين من أهل اللغة المنع وإليه ذهب البخارى حيث أدخل هذا الحديث باستثناء القليل من الكثير ، اه. قلت : ذكر البخارى هذا الحديث فى الباب لا يستلزم منع خلافه ، ومذهب الحنفية فى ذلك الجواز ، فنى الهداية من استثنى متصلا بإقراره صح الاستثناء ولزمه الباقى لأن الاستثناء مع الجملة عبارة عن الباقى لكن لابد من الاتصال ، وسواء استثنى الأقل أو الأكثر فإن استثنى الجميع لزمه الإقرار وبطل الاستثناء لأنه تكلم بالحاصل بعد الثنيا ولا حاصل بعده فيكون رجوعاً اه ١٢ .

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : حاصله أن شريحاً فى المسألتين قضى على المشترى بما اشترطه على نفسه بغير إكراه ، ووافقه على المسألة الثانية أبو حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك : والأكثر يصح البيع ويبطل الشرط ، وخالفه الناس فى المسألة الأولى ، ووجهه بعضهم بأن العادة أن صاحب الجمال يرسلها إلى المرعى، فإذا اتفق مع التاجر على يوم بعينه فأحضر له الإبل فلم يتهيأ للتاجر السفر أضر

لتعليق المال على ماهو على خطر الوجود ، ولا كذلك فى المسألة الثانية فإنه أثبت لنفسه الخيار فى إثبات البيع وفسخه وإليه ذلك إذا تراضيا ، فكان كخيار الشرط.

قوله : (مائة إلا واحدة[1]) فإنه لا يكون معارضة ولا رجوعاً عما أثبته أولا .

ذلك بحال الجمال ، لما يحتاج إليه من العلف ، فوقع بينهم التعارف على مال معين يشترطه التاجر على نفسه إذا أخلف ليستعين به الجمال على العلف ، وقال الجمهور : هى عدة فلا يلزم الوفاء بها ، اه . وقال العينى فى المسألة الأولى : وفى هذا خالف الناس شريحاً يعنى لا يلزمه شيء لأنه عدة ، وهذا التعليق وصله سعيد بن منصور عن هشيم عن ابن عون إلى آخره ، وقال أيضاً فى المسألة الثانية ، وهذا الشرط جائز أيضاً عند شريح لأنه قال للمشترى عند التحاكم إليه : أنت أخلفت الميعاد فقضى عليه برفع البيع ، وهذا أيضاً مذهب أبى حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك والشافعى وآخرون : يصح البيع ويبطل الشرط وهذا التعليق أيضاً وصله سعيد ابن منصور عن سفيان عن أيوب فذكره ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: هذا خيار الشرط ، ونحن نقول أيضاً فيه كما يقول شريح : وهو أنه لو لم يجيء المشترى فى ثلاثة أيام بطل بيعه ويكون المبيع للبائع لا له ، اه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ فى الفتح: قوله إلا واحدة قال ابن بطال كذا وقع ههنا ولا يجوز فى العربية ، قال : ووقع فى رواية شعيب أى الآتية فى التوحيد إلا واحداً بالتذكير ، وهو الصواب ، كذا قال ، وليست الرواية التى هنا خطأ بل وجهوها ، قال ابن مالك : أنث باعتبار معنى التسمية أو الصفة أو الكلمة ، وقال جماعة من العلماء : الحكمة فى قوله مائة غير واحد بعد قوله تسعة وتسعون أن يتقرر ذلك فى نفس السامع جمعاً بين جهتى الإجمال والتفصيل ، أو دفعاً للتصحيف الخطى والسمعى ، اه . وقال الكرمانى قيل الكمال من العدد فى المائة لأن الأعداد كلها ثلاثة أجناس آحاد وعشرات ومئات لأن

. . . .

الألوف ابتداء آحاد أخر بدل عشرات الألوف ومئاتها فأسماء الله تعالى مائة ، وقد استأثر الله تعالى وتقدس بواحد منها وهو الاسم الأعظم لم يطلع عليه عباده ، فكأنه قال مائة لكن واحد منها عند الله ، وقد يقال الأسماء الحسنى وإن كانت أكثر منها لكن معانى جميعها محصورة فيها فلذلك اقتصر عليها ، أو أن الغرض أن من أحصى من أسمائه هذا العدد دخل الجنة ، اه . وقال الحافظ بعد الكلام على طرق الحديث : لم يقع فى شىء من طرقه سرد الأسماء إلا فى رواية الوليد ابن مسلم عند الترمذى ، ورواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند ابن ماجة ، وهذان الطريقان يرجعان إلى طريق الأعرج وفيهما اختلاف شديد فى سرد الأسماء والزيادة والنقص ، ووقع سرد الأسماء أيضاً فى طريق ثالثة أخرجها الحاكم فى المستدرك ، واختلف العلماء فى سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج فى الخبر من بعض الرواة ، فمشى كثير منهم على الأول واستدلوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد فى القرآن بصيغة الاسم لأن كثيراً من هذه الأسماء كذلك ، وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه ، قال الحاكم بعد تخريج الحديث من طريق صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بسياق الأسماء الحسنى ، والعلة فيه عندهما تفرد الوليد ، قال : ولا أعلم خلافا عند أهل الحديث أن الوليد أوثق وأحفظ وأجل وأعلم من بشر بن شعيب وعلى ابن عياش وغيرهما من أصحاب شعيب ، يشير إلى أن بشراً وعلياً وأبا اليمان رووه عن شعيب بدون سياق الأسماء ، وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليسه واحتمال الإدراج ، قال البيهقى : يحتمل أن يكون التعيين وقع من بعض الرواة فى الطريقين معاً ، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما ، ولهذا الاحتمال ترك الشيخان تخريج التعيين ، وقال الترمذى بعد أن أخرجه من طريق الوليد : هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان ، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان وهو ثقة ، وقد روى من غير وجه عن أبى هريرة ،

قوله : (من أحصاها إلخ) وأعلى مراتب(١) الإحصاء التخلق بمقتضياتها .

ولا نعلم فى شىء من الروايات ذكر الأسماء إلا فى هذا الطريق ، وبسط الحافظ الكلام على الروايات فى ذلك ، وبسط اختلاف الروايات فى تعيين الأسماء وفى تخريجها ، من القرآن ، وقد أجمل الكلام على ذلك فى التلخيص الحبير ، وقال : قدعاودت تتبعها من الكتاب العزيز إلى أن حررتها منه تسعة وتسعين اسماً ، ولاأعلم من سبقنى إلى تحرير ذلك ، ثم بسطها وقال هذه تسعة وتسعون اسماً منتزعة من القرآن منطبقة على قوله عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسماً » موافقة لقوله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » فلله الحمد على جزيل عطائه وجليل نعمائه . ثم بسط الحافظ هذه الأسماء التسعة والتسعين المستنبطة من القرآن ، فارجع إلى التلخيص لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره ههنا على أعلى المراتب ، وكتب فى الكوكب الدرى على جامع الترمذى : الإحصاء أول مراتبه الإيمان بجملتها إجمالا وهو حاصل لكل مؤمن حيث يؤمن بالله كما هو بأسمائه وصفاته ، وثانيها حفظ ألفاظها وإن لم يفهم معانيها ، وثالثها الإيمان بتفاصيلها ، ورابعها التذكر بمعانيها مع حفظ ألفاظها ، وخامسها وهو أعلاها أن يستوفى من كل منها حظه الذى وضع فيها ، والحظ فى جملتها ليس على نسق واحد بل التخلق بها مختلف ، ففى بعضها التخلق بؤدى ألفاظها كما فى الرحمن والرحيم ، فإن التخلق فيها التكلف بالرحمة على الموافق والمخالف على حسب الشرع ، حتى يصير التطبع فيه طباعا ، والتكلف له هوى مطاعاً ، وفى بعضها قطع الرجاء عن الغير وتوكيل أمره إليه فى الشر والخير ، كالملك والرازق والوهاب وغير ذلك من الأمور كثيرة ، ثم قد يتركب بعضها فيلاحظ فى الاسم الواحد فوائد شتى ، اه . وفى هامشه عن المرقاة : قوله من أحصاها ، أى من آمن بها أو عدها وقرأها كلمة كلمة على طريق الترتيل تبركا وإخلاصاً ، أو حفظ مبانيها وعلم معانيها وتخلق بما فيها ، وهو أن يعتبر معانيها فيطالب نفسه بما تتضمن من

. . . .

صفات الربوبية وأحكام العبودية فيتخلق بها ، قال ابن الملك : مثل أن يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز ، وكذا فى باقى الأسماء ، والتخلق بأسمائه الحسنى بسطه الغزالى فى المقصد الأسنى ، وقيل : كل اسم للتخلق إلا اسم الله تعالى فإنه للتعلق ، اه . وقال الحافظ فى التلخيص : فى قوله من أحصاها أربعة أقوال : أحدها من حفظها ، فسره به البخارى فى صحيحه ، ووقعت الرواية الصريحة به عند مسلم ، قلت : وعند البخارى أيضاً فى الدعوات ، وثانيها من عرف معانيها وآمن بها ، ثالثها من أطاقها بحسن الرعاية لها وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها ، رابعها أن يقرأ القرآن حتى يختمه فإنه يستوفى هذه الأسماء فى أضعاف التلاوة ، ذهب إلى هذا أبو عبد الله الزبيرى ، وقال النووى : الأول هو المعتمد ، قال الحافظ : ويحتمل أن يراد من تتبعها من القرآن ، ولعله مراد الزبيرى ، اه . وفى مجمع البحار : أى أحصاها علماً بها وإيماناً ، أو حفظها على قلبه ، أو من استخرجها من كتاب الله فإنه ﷺ لم يعدها لهم إلا فى رواية « تكلموا فيها » أو من أطاق العمل بمقتضاها ، مثل من يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز له ، وكذا فى باقى الأسماء ، أو من أخطر بباله عند ذكرها معناها ، وتفكر فى مدلولها معظماً لمسماها ومقدساً لذاته ، معتبراً بمعانيها ومتدبراً ، راغباً فيها وراهباً ، وبالجملة ففى كل اسم يجريه على لسانه يخطر بباله الوصف الدال عليه ، أقوال الكرمانى أحصاها أى عرفها فهو لا يكون إلا مؤمناً أو عدها معتقداً ، والدهرى لا يقول بالخالق مثلا والفلسفى لا يقول بالقادر ونحوه ، أو أطاق قيام حقها ، مثلا وثق بالرزق من اسم الرزاق ، اه . قلت : وأطنب الحافظ الكلام على ذلك فى الفتح وقال : قال النووى قال البخارى وغيره من المحققين معناه حفظها ، وهذا هو الأظهر لثبوته نصاً فى الخبر وهو قول الأكثرين ، قال ابن الجوزى : لما ثبت فى بعض طرق الحديث «من حفظها» بدل أحصاها اخترنا أن المراد العد ، أى من عدها ليستوفيها حفظاً ، وتعقب عليه الحافظ فارجع إليه ١٢ .

كتاب الوصايا[1]

---

(1) قال الحافظ : الوصايا جمع وصية ، كالهدايا ، وتطلق على فعل الموصى وعلى ما يوصى به من مال أو غيره ، فيكون بمعنى المصدر ، وهو الإيصاء ، وتكون بمعنى المفعول وهو الاسم . وفى الشرع : عهد خاص مضاف إلى ما بعد الموت ، وقد يصحبه التبرع ، قال الأزهرى : الوصية من وصيت الشىء بالتخفيف أصيه إذا وصلته ، وسميت وصية لأن الميت يصل بها ما كان فى حياته بعد مماته ، ويقال وصيته بالتشديد ، ووصاه بالتخفيف بغير همز ، وتطلق شرعاً أيضاً على ما يقع به الزجر عن المنهيات والحث على المأمورات ، اه . وقال القسطلانى : هى لغة الإيصال من وصى الشىء بكذا أوصله به لأن الموصى وصل خير دنياه بخير عقباه ، وشرعا تبرع بحق مضاف إلى ما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق ، وإن التحقا بها حكماً فى حسابهما من الثلث كالتبرع المنجز فى مرض الموت ، أو الملحق به ، اه . وفى الهداية : القياس يأبى جواز الوصية لأنه تمليك مضاف إلى حال زوال مالكيته إلا أنا استحسناه لحاجة الناس إليها فإن الإنسان مغرور بأمله مقصر فى عمله ، فإذا عرض له المرض وخاف البيات ، يحتاج إلى تلافى بعض ما فرط منه ، وقد نطق به الكتاب والسنة وعليه إجماع الأمة ، انتهى ملخصاً . وفى الدر المختار : هى على ما فى المجتبى أربعة أقسام واجبة بالزكاة والكفارة وفدية الصيام ، والصلاة التى فرط فيها ، ومباحة لغنى ، ومكروهة لأهل فسوق ، وإلا فمستحبة ، ولا تجب للوالدين والأقربين ، لأن آية البقرة منسوخة بآية النساء ، قال ابن عابدين : قوله « على ما فى المجتبى » عبارته الوصية أربعة أقسام : واجبة كالوصية برد الودائع والديون المجهولة ، ومستحبة كالوصية بالكفارات وفدية

قوله : (وهو يكره أن يموت أحد(١)) من أصحابه فى الأرض التى هاجر منها لما(٢) فيه من تنقيص الأجر .

الصلاة ونحوها ، ومباحة كالوصية للأغنياء من الأجانب والأقارب ، ومكروهة كالوصية لأهل الفسوق والمعاصى ، وفيه تأمل لما فى البدائع : الوصية بما عليه من الفرائض والواجبات كالحج والزكاة والكفارات واجبة ، اه . قلت : الظاهر أن لا تعارض فيهما لأن الوصيـــة بالتى فرط فيها واجبة ، وبالتى لم يفرط فيها مستحبة ١٢ .

(١) وهذا مبنى على أن الضمير يرجع إلى النبى ﷺ ، قال الكرمانى : قوله « وهو يكره » أى رسول الله ﷺ ، وهو كلام سعد يحكى حال رسول الله ﷺ ، أو هو كلام عامر يحكى حال والده ، اه . قال الحافظ : قوله « وهو يكره إلخ » يحتمل أن تكون الجملة حالا من الفاعل أو من المفعول ، وكل منهما محتمل ، لأن كلا من النبى ﷺ ومن سعد كان يكره ذلك ، لكن إن كان حالا من المفعول وهو سعد ففيه التفات لأن السياق يقتضى أن يقول وأنا أكره ، وقد أخرجه مسلم من طريق حميد بن عبد الرحمن عن ثلاثة من ولد سعد عن سعد بلفظ « فقال يارسول الله خشيت أن أموت بالأرض التى هاجرت منها كما مات سعد بن خولة » ، اه . وتعقب عليه العينى فقال : هذا لا يخلو عن التعسف ، والظاهر من التركيب أن الجملة حال من النبى ﷺ ، والضمير فى يكره يرجع إليه ، والذى فى يموت يرجع إلى سعد ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون سعد كارهاً أيضاً لأن النبى ﷺ إذا كان كارهاً لذلك فكراهة سعد بالطريق الأولى ، ودل على كراهته ما رواه مسلم من طريق حميد فذكر الحديث المذكور ، اه ١٢ .

(٢) وقد أشار إلى ذلك البخارى إذ ترجم فى كتاب الهجرة « باب قول النبى ﷺ : اللهم امض لأصحابى هجرتهم ، ومرثية لمن مات بمكة » ، وذكر فيه هذا الحديث ، قال الحافظ : المرثية تعديد محاسن الميت ، والمراد ههنا التوجع له لكونه

. . . .

مات فى البلد التى هاجر منها ، وقد تقدم بيان الحكمة فى ذلك قبل بباب : وأشار بذلك إلى «باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه» وذكر فيه قوله ﷺ «ثلاث للمهاجر بعد الصدر» قال الحافظ : وفقه هذا الحديث أن الإقامة بمكة كانت حرما على من هاجر منها قبل الفتح ، لكن أبيح لمن قصدها منهم بحج أو عمرة أن يقيم بعد قضاء النسك ثلاثة أيام لا يزيد عليها ، ولهذا رثى النبى ﷺ لسعد بن خولة أن مات بمكة ، وفى كلام الداودى اختصاص ذلك بالمهاجرين الأولين ، ولا معنى لتقييده بالأولين ، قال النووى : معنى هذا الحديث أن الذين هاجروا يحرم عليهم استيطان مكة ، وحكى عياض أنه قول الجمهور ، قال : وأجاز لهم جماعة بعد الفتح ، وحملوا هذا القول على الزمان الذى كانت الهجرة واجبة فيه ، قال : واتفق الجميع على أن الهجرة قبل الفتح كانت واجبة عليهم ، وأن سكنى المدينة كان واجباً لنصرة النبى ﷺ ، ومواساته بالنفس ، وأما غير المهاجرين فيجوز له سكنى أى بلد أراد ، سواء مكة وغيرها بالاتفاق ، ويستثنى من ذلك من أذن له النبى ﷺ بالإقامة فى غير المدينة ، وقال القرطبى : المراد بهذا الحديث من هاجر من مكة إلى المدينة لنصر النبى ﷺ ، ولا يعنى به من هاجر من غيرها لأنه خرج جواباً عن سؤاله لما تحرجوا من الإقامة بمكة ، إذ كانوا قد تركوها لله تعالى فأجابهم بذلك ، قال : والخلاف الذى أشار إليه عياض كان فيمن مضى ، وهل ينبنى عليه خلاف فيمن فر بدينه من موضع يخاف أن يفتن فيه فى دينه ، فهل له أن يرجع إليه بعد انقضاء تلك الفتنة ، يمكن أن يقال إن كان تركها لله كما فعله المهاجرون فليس له أن يرجع لشىء من ذلك ، وإن كان تركها فراراً بدينه ليسلم له ولم يقصد إلى تركها لذاتها فله الرجوع إلى ذلك ، وهو حسن متجه إلا أنه خص ذاك بمن ترك رباعاً أو دوراً ، ولا حاجة إلى تخصيص المسألة بذلك ، اه . وقال العينى فى «باب رثاء النبى ﷺ سعد بن خولة» ليس مراده من هذه الترجمة أنه من باب المراثى وإنما هو

. . . .

إشفاق من النبي صلى الله عليه وسلم من موت سعد بن خولة بمكة بعد هجرته منها ، فكأنه توجع عليه وتحزن من ذلك ، ثم قال : استبعد القاضي عياض ارتفاع حكم الهجرة بعد الفتح ، قال : وحكمه باق بعد الفتح لهذا الحديث ، وقيل إنما لزم المهاجرين المقام بالمدينة لنصرة النبي ﷺ وأخذ الشريعة عنه وشبه ذلك ، فلما مات ارتحل أكثرهم منها ، وقال عياض : قيل لا يحبط أجر هجرة المهاجر بقاؤه بمكة وموته بها إذا كان لضرورة ، وإنما يحبطه ما كان بالاختيار ، وقال قوم : المهاجر بمكة تحبط هجرته كيفما كان ، وقيل : لم تفرض الهجرة إلا على أهل مكة خاصة ، اه .

ثم لايذهب عليك أن الروايات مختلفة فى أن القصة وقعت فى فتح مكة أو فى حجة الوداع ، قال الحافظ فى حديث الباب : قوله « يعودنى وأنا بمكة » زاد الزهرى فى روايته « فى حجة الوداع » ، واتفق أصحاب الزهرى على أن ذلك كان فى حجة الوداع إلا ابن عيينة فقال فى فتح مكة ، أخرجه الترمذى وغيره ، واتفق الحفاظ على أنه وهم فيه ، وقد أخرجه البخارى فى الفرائض من طريقه فقال بمكة ولم يذكر الفتح ، وقد وجدت لابن عيينة مستنداً فيه ، وذلك فيما أخرجه أحمد والبزار والطبرانى والبخارى فى التاريخ وابن سعد من حديث عمرو بن القارى « أن رسول الله ﷺ قدم فخلف سعداً مريضاً حيث خرج إلى حنين ، فلما قدم من الجعرانة معتمراً دخل عليه وهو مغلوب ، فقال : « يا رسول الله إن لى مالا وإنى أورث كلالة ، أفأوصى بمالى ؟ » الحديث ، وفيه : « قلت يا رسول الله أميت أنا بالدار بالذى خرجت منها مهاجراً ؟ قال : لا ، إنى لأرجو أن يرفعك الله حتى ينتفع بك أقوام » الحديث ، فلعل ابن عيينة انتقل ذهنه من حديث إلى حديث ، ويمكن الجمع بين الروايتين بأن يكون ذلك وقع له مرتين ، مرة عام الفتح ومرة عام حجة

قوله : (ولم يكن له يومئذ إلا ابنة) وولد(١) ابنه عامر بعد ذلك .

الوداع ، ففي الأولى لم يكن له وارث من الأولاد أصلا ، وفي الثانية كانت له ابنة فقط ، اهـ . قلت : وبهذا جمع العيني ، لكن يشكل عليه ما في الترمذي من ذكر البنت مع لفظ عام الفتح ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله إلا ابنة في رواية الزهري ، ونحوه في رواية عائشة بنت سعد أن سعداً قال : ولا يرثني إلا ابنة واحدة ، قال النووي وغيره : معناه لا يرثني من الولد أو من خواص الورثة أو من النساء ، وإلا فقد كان لسعد عصبات لأنه من بني زهرة ، وكانوا كثيراً ، وقيل : معناه لا يرثني من أصحاب الفروض ، أو خصها بالذكر على تقدير لا يرثني ممن أخاف عليه الضياع والعجز إلا هي ، أو ظن أنها ترث جميع المال ، أو استكثر لها نصف التركة ، وهذه البنت زعم بعض من أدركناه أن اسمها عائشة ، فإن كان محفوظاً فهي غير عائشة بنت سعد التي روت هـذا الحديث في الباب الذي يليه ، وفي الطب : وهي تابعية عمرت حتى أدركها مالك رحمه الله وروى عنها ، وماتت سنة سبع عشرة ، لكن لم يذكر أحد من النسابين لسعد بنتاً تسمى عائشة غير هـذه ، وذكروا أن أكبر بناته أم الحكم الكبرى ، وأمها بنت شهاب بن عبد الله وذكروا له بنات أخريات أمهاتهن متأخرات الإسلام بعد الوفاة النبوية ، فالظاهر أن البنت المشار إليها هي أم الحكم المذكورة لتقدم تزويج سعد بأمها ، ولم أر من حرر ذلك اهـ . قال القسطلاني : قوله إلا ابنة واحدة قيل اسمها عائشة ، قال في الفتح : الظاهر أنها أم الحكم الكبرى ، وقال في مقدمته : ووهم من قال هي عائشة لأن عائشة أصغر أولاده ، وقد كان لابن أبي وقاص عدة أولاد منهم عمر وإبراهيم ويحيى وإسحق وعبد الله وعبد الرحمن وعمران وصالح وعثمان ، ومن البنات ثنتا عشرة بنتاً ، اهـ . قال الشوكاني : قال الفاكهي شارح العمدة : إنما عبر رسول الله ﷺ بالورثة لأنه اطلع على أن سعداً سيعيش ويحصل له أولاد غير

(باب إذا أومأ المريض برأسه إلخ)

أراد بذلك(١) إثبات أن الإشارة قائمة مقام الكلام إذا لم يلتبس المراد بها ،

البنت المذكورة ، فإنه ولد له بعد ذلك أربعة بنين وهم عامر ومصعب ومحمد وعمر ، وزاد بعضهم إبراهيم ويحيى وإسحاق ، وزاد ابن سعد عبد الله وعبد الرحمن وعمراً وعمران وصالحاً وعثمان وإسحاق الأصغر وعمرو الأصغر وعميراً مصغراً ، وذكر له من البنات ثنتي عشرة بنتاً . قال الحافظ ما معناه إنه قد كان لسعد وقت الوصية ورثة غير ابنته وهم أولاد أخيه عتبة بن أبي وقاص ، منهم هاشم بن عتبة وقد كان موجوداً إذ ذاك ، اه ١٢ .

(١) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما ما ترجم به البخارى من قوله « إذا أومأ المريض إلخ » والمراد بها الوصية بالإيماء إذ ذكرها فى كتاب الوصايا ، والثانية ما يظهر من حديث الباب وهى مسألة القصاص ، وعامة الشراح لم يفرقوا بينهما ولذا لم يتعرض لذلك الحافظ فى الفتح ، بل قال : سيأتى الكلام عليه فى القصاص ، وأنت خبير بأن مسألة القصاص غير مسألة الوصية ، وفرق بينهما الشيخ قدس سره فأشار إلى الأولى بقوله « أراد بذلك إلخ » وإلى الثانية بقوله « إنما أدير القتل ههنا إلخ » ، وقال العينى فى كتاب الخصومات : اختلف العلماء فى إشارة المريض ، فذهب مالك والشافعى إلى أنه إذا ثبتت إشارته على مايعرف من حضره ، جازت وصيته ، وقال أبو حنيفة والأوزاعى والثورى : إذا سئل المريض عن الشيء فأومأ برأسه أو بيده فليس بشيء حتى يتكلم ، قال أبو حنيفة : إنما يجوز إشارة الأخرس أو من لحقته سكتة لا يتكلم ، وأما من اعتقل لسانه ولم يوم(*) به ذلك فلا يجوز إشارته ، قال صاحب التوضيح : الحديث حجة عليه ، قال العينى : لو أدرك ما ذكرنا لما اجترأ بإبراز هذا الكلام ، والنبى ﷺ لم يكتف بإشارة

(*) كذا فى الأصل بالواو من الإيماء ، والظاهر بالدال من الدوام ١٢ ز .

وإنما(١) أدير القتال ههنا على اعترافه لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد ، لالأن الإشارة لا تنى بالمراد .

قوله : (فنسخ الله من ذلك ما أحب) ومنه الوصية(٢) لوارث كالوالدين .

الجارية فى قتل اليهودى وإنما قتله باعترافه ، وقال الإسماعيلى : من أطاق الإبانة عن نفسه لم يكن إشارته فيما له أو عليه واقعة موقع الكلام ، لكن يقع موقع الدلالة على ما يراد لا فيما يؤدى إلى الحكم على إنسان بإشارة غيره ، ولو كان كذلك لقبلت شهادة الشاهدين بالإشارة والإيماء ، اه . وقال الموفق : تصح وصية الأخرس إذا فهمت إشارته لأنها أقيمت مقام نطقه فى طلاقه ولعانه وغيرهما ، فإن لم تفهم إشارته فلا حكم لها ، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وغيرهما فأما الناطق إذا اعتقل لسانه فعرضت عليه وصيته فأشار بها وفهمت إشارته لم تصح وصيته ، وبه قال الثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ، وقال الشافعى وابن المنذر : تصح وصيته لأنه غير قادر على الكلام أشبه الأخرس ، ولنا أنه غير ميئوس من نطقه فلم تصح وصيته بإشارته كالقادر على الكلام ، اه . وفى الدر المختار : إيماء الأخرس بكتابته كالبيان بخلاف معتقل اللسان ، وقال الشافعى : هما سواء فى وصية ونكاح وطلاق وبيع وشراء وقود وغيرها من الأحكام ، أى إيماء الأخرس فيما يذكر معتبر ، ومثله معتقل اللسان إن علمت إشارته وامتدت عقلته إلى موته ، به يفتى ، اه ١٢ .

(١) وهذه هى مسألة أخرى ، ولذا ترجم البخارى على حديث الباب فى كتاب الديات « باب إذا أقر بالقتل مرة قتل » وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا ، لأن الإشارة لاتنى بالمراد فهو مذهب الحنفية ، فى الدر المختار فى الفروق بين الحدود والقصاص : أن القصاص يثبت بإشارة أخرس وكتابته بخلاف الحد ، اه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث بقوله « باب لاوصية لوارث » قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث مرفوع كأنه لم يثبت على شرط البخارى فترجم به كعادته ، وقد أخرجه

. . . .

أبو داود والترمذى وغيرهما من حديث أبى أمامة : « سمعت رسول الله ﷺ يقول فى خطبته فى حجة الوداع : إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » ، ثم قال بعد بسط الكلام على الحديث وتخريجه : لا يخلو إسناد كل منها عن مقال ، لكن مجموعها يقتضى أن للحديث أصلا ، بل جنح الشافعى فى الأم إلى أن هذا المتن متواتر فقال : وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازى من قريش وغيرهم لا يختلفون فى أن النبى ﷺ قال عام الفتح : « لاوصية لوارث » ويأثرون عمن حفظوه عنه ممن لقوه من أهل العلم ، فكان نقل كافة عن كافة وهو أقوى من نقل واحد ، وقد نازع الفخر الرازى فى كون هذا الحديث متواتراً ، وعلى تقدير تسليم ذلك فالمشهور من مذهب الشافعى أن القرآن لاينسخ بالسنة ، لكن الحجة فى هذا الإجماع على مقتضاه كما صرح به الشافعى وغيره ، والمراد بعدم صحة وصية الوارث عدم اللزوم ، لأن الأكثر على أنها موقوفة على إجازة الورثة ، وروى الدارقطنى من طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعا : « لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » ورجاله ثقات إلا أنه معلول ، فقد قيل إن عطاء هو الخراسانى ، وكان البخارى أشار إلى ذلك فترجم بالحديث ، وأخرج من طريق عطاء وهو ابن أبى رباح عن ابن عباس حديث الباب ، وهو موقوف لفظاً إلا أنه فى تفسيره إخبار بما كان من الحكم قبل نزول القرآن فيكون فى حكم المرفوع بهذا التقرير ، ووجه دلالته للترجمة من جهة أن نسخ الوصية للوالدين وإثبات الميراث لهما بدلا منها يشعر بأنه لا يجمع لهما بين الميراث والوصية ، وإذا كان كذلك كان من دونهما أولى بأن لايجمع ذلك له ، وقد أخرجه ابن جرير من طريق مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه بلفظ : وكانت الوصية للوالدين والأقربين إلى آخره ، فظهرت المناسبة بهذه الزيادة ، اه ١٢ .

قوله : (أجازوا إقرار المريض[١] بدين) إن كان المجاز دين الصـحة

(١) المسألة خلافية شهيرة ، وما يظهر من الشروح تفرد الحنفية بذلك ليس بذاك ، فإن الجمهور فى ذلك مع الحنفية ، قال الموفق : إن أقر لوارث لم يلزم باقى الورثة قبوله إلا ببينة ، وبهذا قال شريح والنخعى وأبو حنيفة وأصحابه ، وروى ذلك عن القاسم وسالم ، وقال عطاء والحسن وإسحق وأبو ثور : يقبل لأن من صح الإقرار له فى الصحة صح فى المرض كالأجنبى ، وللشافعى قولان كالمذهبين ، وقال مالك : يصح إذا لم يتهم ويبطل إن اتهم ، كمن له بنت وابن عم، فأقر لابنته لم يقبل وإن أقر لابن عمه قبل ، لأنه لايتهم فى أنه يزوى ابنته ويوصل المال إلى ابن عمه ، وعلة منع الإقرار التهمة فاختص المنع بموضعها ، ولنا أنه إيصال لماله إلى وارثه بقوله ، فى مرض موته ، فلم يصح بغير رضى بقية ورثته كهبته ، وما ذكره مالك رحمه الله لايصح ، فإن التهمة لا يمكن اعتبارها بنفسها فوجب اعتبارها بمظنتها وهو الإرث وكذلك اعتبر فى الوصية والتبرع وغيرهما ، اه . قال الحافظ قال ابن المنذر : أجمعوا على أن إقرار المريض لغير الوارث جائز ، لكن إن كان عليه دين فى الصحة فقد قالت طائفة منهم النخعى وأهل الكوفة : « يبدأ بدين الصحة ، ويتحاص أصحاب الإقرار فى المرض ، واختلفوا فى إقرار المريض للوارث فأجازه مطلقاً الأوزاعى وإسحق ، وهو المرجح عند الشافعية ، وبه قال مالك رحمه الله إلا أنه استثنى ما إذا أقر لبنته ومعها من يشاركها من غير الولد كابن العم مثلا لأنه يتهم فى أن يزيد بنته وينقص ابن عمه من غير عكس ، واستثنى ما إذا أقر لزوجته التى يعرف بمحبتها والميل إليها ، فحاصل المنقول عن المالكية مدار الأمر على التهمة وعدمها ، فإن فقدت جاز ، وإلا فلا ، وهو اختيار الرويانى من الشافعية ، وعن القاسم وسالم والثورى والشافعى فى قول ، زعم ابن المنذر أن الشافعى رجع عن الأول إليه ، وبه قال أحمد : لايجوز إقرار المريض لوارثه مطلقاً لأنه منع الوصية له . فلا يأمن أن يريد الوصية له فيجعلها إقراراً ، اه . قال العينى : العجب من

فلا خلاف[1] لنا ولهم ، وإن أثبت أحد أنه دين المرض فلا يلزمنا قولهم ، وكونه متهماً فى دعواه لا يرفع الشبهة عن إخباره ولا يحصل الأمن واستيقان الصـــدق فى إقراره ، وكونه متهماً أظهر ، وقد ثبت أن الشرع اعتبر التهمة فى تلك الابواب حتى أنه لم يجوز شهادة المرء[2] لأبويه ، وهل هذا إلا اتهاما وظناً بالمسلم سوءاً ،

البخارى أنه خصص الحنفية بالتشنيع عليهم ، وهم ما هم منفردين فيما ذهبوا إليه لكن ليس هذا إلا بسبب أمر سبق فيما بينهم ، اه ١٢ .

(١) ففى الهداية : إذا أقر الرجل فى مرض موته بديون ـ أى غير معلومة الأسباب ـ وعليه ديون فى صحته وديون لزمته فى مرضه بأسباب معلومة ، فدين الصحة والدين المعروفة الأسباب مقدم ، وقال الشافعى : دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الإقرار الصادر عن عقل ودين ، ولنا أن الإقرار لا يعتبر دليلا إذا كان فيه إبطال حق الغير ، وفى إقرار المريض ذلك لأن حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء ، ولهذا منع من التبرع والمهاباة إلا بقدر الثلث ، إلى آخر ما بسط من الدلائل فى ذلك ، وفى المغنى : إن أقر لأجنبي بدين فى مرضه وعليه دين ثبت ببينة أو إقرار فى صحته وفى المال سعة لهما فهما سواء ، وإن ضاق عن قضائهما فظاهر كلام الخرقى أنهما سواء ، وبه قال مالك والشافعى ، وقال أبو الخطاب : لا يحاص غرماء الصحة ، وقال القاضى : هو قياس المذهب ، وبهذا قال النخعى والثورى وأصحاب الرأى لأنه أقر بعد تعلق الحق بتركته فوجب أن لايشارك المقر له من ثبت دينه ببينة كغريم المفلس الذى أقر له بعد الحجر عليه ، والدليل على تعلق الحق بماله منعه من التبرع ، ومن الإقرار لوارث ، انتهى مختصراً .

(٢) قال الموفق : ظاهر المذهب أن شهادة الوالد لولده لا تقبل ، ولا لولد ولده وإن سفل ، ولا شهادة الولد لوالده ولا لوالدته ولا جده ولا جدته وإن علوا ، وبه قال مالك والشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية ثانية : تقبل

فهل كان الرجل لذلك الشبهة مظنة نفاق كما أوردتموه بالرواية وإن كان لا بد كذلك فلا ضير فيه إذا ثبت مثله فى الشرع .

شهادة الابن لأبيه ، ولا تقبل شهادة الأب له ، وعنه رواية ثالثة : تقبل شهادة كل واحد منهما لصاحبه فيما لا تهمة فيه ، وبه قال المزنى وداود لعموم الآيات ، ولنا ماروى عن عائشة أن النبى ﷺ قال : « لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين فى قرابة » الحديث ، والظنين المتهم والأب يتهم لولده لأن ماله كماله ولأنه متهم فى الشهادة لولده كتهمة العدو فى الشهادة على عدوه ، وأما شهادة أحدهما على صاحبه فتقبل ، نص عليه أحمد ، وهذا قول عامة أهل العلم لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » فأمر بالشهادة عليهم ، ولو لم تقبل لما أمر بها ، ولأنها إنما ردت للتهمة فى إيصال النفع ولا تهمة فى شهادته عليه ، فوجب أن تقبل ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « أجازوا » وهذا مذهبنا أيضاً ، ولم يصرحوا بجوازه للوارث ، وقوله « آخر يوم من الدنيا » إلخ ، وقلنا : نحن نشاهد من الناس أنهم يظلمون فى هذا اليوم أيضاً ، فيوصون بكل مالهم إلى من يحبونه ويجعلون الورثة محرومين ، وكذا يقرون بالدين لبعض الورثة ، بل قال النبى ﷺ معناه : « ان الرجل يصلى سبعين سنة ، ثم إذا جاء يوم موته يفعل الجور فى الوصية ، فيكون عليه كذا وكذا من الوزر » فالجور فى هذا اليوم كالأمر المحقق للمشاهدة والنص ، فكيف لا نظنه به على أن الواجب بالنص الفرار من موضع التهم ، فلم لم يكتب وصيته قبل هذا اليوم الذى هو موضع التهمة إلى آخر ما قاله ، والحديث الذى أشار إليه الشيخ ما فى المشكاة برواية أحمد والترمذى وأبى داود وابن ماجه عن أبى هريرة مرفوعاً : « إن الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران فى الوصية فتجب لهما النار » الحديث ١٢ .

قوله : (الا تكشف امرأته الفزارية(١)) وكان ذلك إخباراً منه بأن ما فى دارها فهو لها (٢) لا له ، وإنما أخبر بذلك لئلا يقسمه الورثة بإدخاله فى التركة ، لا أنه أقر لها به فليس ذلك من المبحوث عنه فى شىء .

---

(١) قال الكرمانى : بفتح الفاء وخفة الزاى وبالراء زوجة رافع بن خديج بفتح المعجمة وكسر المهملة وبالجيم ، اه . قال الحافظ : لم أقف على هذا الأثر موصولا بعد ، اه . وقال العينى : قوله : «عما أغلق عليه بابها» وفى رواية المستملى والسرخسى : «عن مال أغلق عليه بابها» ، ويروى «أغلقت عليه بابها» على صيغة المبنى للفاعل ، ولم أر أحداً من الشراح حرر هذا الموضع ولا ذكر ما المقصود منه ، والظاهر أن المراد منه أن المرأة بعد موت زوجها لا يتعرض لها فإن جميع ما فى بيته لها ، وإن لم يشهد لها زوجها بذلك ، وإنما احتاج إلى الإشهاد والإقرار إذا علم أنه تزوجها فقيرة وأن ما فى بيتها من متاع الرجال ، وبه قال مالك ، اه . وتبعه القسطلانى وشيخ الإسلام فى ذلك ، وأنت خبير بأن ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العينى ، بل ما قاله العينى مشكل على الظاهر ، لأن المتاع عامة يكون فى البيت فإذا كان كل ما فى البيت للزوجة فأين حق الورثة ؟ فالظاهر ما أفاده الشيخ أنه إخبار عن مال خاص كان عند امرأته الفزارية فى بيتها الذى أغلقت عليه بابه ، قال ابن عابدين : وفى الحامدية : سئل فى مريض مرض الموت أقر فيه أنه لا يستحق عند زوجته هند حقاً وأبرأ ذمتها عن كل حق شرعى ، ومات عنها وعن ورثة غيرها ، وله تحت يدها أعيان وله بذمتها دين ، والورثة لم يجيزوا الإقرار ، فهل يكون غير صحيح ؟ الجواب يكون الإقرار غير صحيح والحالة هذه ، اه ١٢ .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله «عما أغلق» أى عن جميع ما فى بيتها من المال والمتاع ، قلنا جاز أن يكون مراده أن جميع ما فى بيتها هو ملك لها ليس لى فيه شىء بل أنا مفلس ، فلا تأخذوه منها ، وكيف يوصى بجميع ماله مع أنه غير جائز ، ولو سلم أنه وصية فالجواب الكلى أن قول التابعى لا يصير حجة علينا ، اه ١٢ .

قوله : (ثم استحسن فقال إلخ) وأنت(١) تعلم أن التهمة إنما هى فى إقراره للغير بمال نفسه وما فى تصرفه ، فأما ما ليس له ملك فيه حادثاً ولا قديماً فإنه غير متهم فيه ، والحاصل أن إقراره للغير بشىء من ماله رجوع عما أثبت فيه من ملكه فلا يعتبر إقراره للغير بشىء مما ذكر من الوديعة والمضاربة والبضاعة فليس فيه إقرار ثبوت ملكه فيه أبداً حتى يكون ذلك رجوعا منه عما أقر على نفسه فلم يكن متهماً فيه فافترقا ، وكان التسوية بينهما فى الحكم غفلة عن هذه النكتة ، وإن كان القياس يقتضى عدم الفرق لوجود علة الرد وهو الشبهة والتهمة .

---

(١) قال العينى : الفرق بين الإقرار بالدين وبين الإقرار بالوديعة والبضاعة والمضاربة ظاهر ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة ، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم ، اهـ . وقال الحافظ : وفرق بعض الحنفية بأن ربح المال فى المضاربة مشترك بين العامل والمالك فلم يكن كالدين المحض ، اهـ . وحكى صاحب الفيض عن الدر المختار أن الإقرار إنشاء من وجه وإخبار من وجه ، ثم قال : إن الإقرار إذا كان سببه معلوما فهو معتبر عندنا أيضاً ، ولا مناقضة بعبرة الوديعة وغيرها ، فإن الوديعة ليست من الإقرار فى شىء فإنها ليست تمليكا جديداً ، بقيت المضاربة والبضاعة فليست من الإقرار المعروف ، ثم قال : حاصل المقام أن الإمام الهمام نظر إلى أن الأمانات والودائع إخبار بأمر ماض ، فإذا أخبر به سلمنا قوله ولم نكذبه بخلاف الإقرار فإنه إنشاء من وجه ، فوسع لنا أن لا ننفذه بظهور حق الورثة فنظرنا إلى أن حفاظه حق الورثة أقدم من حفاظة حق الغير ، ونظر المصنف بالعكس ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله بالوديعة ، قلنا : إقراره بالوديعة مثلا إخبار بعدم دخولها فى ملكه ولم يتعلق بها حق الورثة مع أن حق الغير وهو المودع متعلق بها ، وقد قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها »

(باب[1] تأويل قوله تعالى : من بعد وصية إلخ)

يعنى بذلك أن المذكور أولا وإن كانت هى الوصية ، إلا أن الدين مقدم

وأما إقراره بالدين فهو إخراج الشىء عن ملكه بعدما تعلق به حق الورثة باليقين وحق المقر له فيه غير متيقن لمحل التهمة ، وقد قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وهم ههنا الورثة دون المقر له ، وقوله : « إياكم والظن » أى فى غير موضع التهمة ، وههنا موضع التهمة للمشاهدة والنص ، أما فى موضع التهمة فالظن يتحقق ، ألا ترى ما قال النبى صلى الله عليه وسلم للأنصاريين : « على رسلكما فإنها صفية بنت حيى » لأن ذلك الموضع كان موضع التهمة ، فلما خاف النبى صلى الله عليه وسلم ظنهما عليه قال لهما ذلك ، وإن لم يمكن الظن عليه صلى الله عليه وسلم ، اه ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى بوب على هذه الآية بترجمتين : الأولى ما تقدم من قوله : « باب قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » والثانية هى هذه التى ذكرها بقوله : « باب تأويل قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » والفرق بينهما ظاهر وهو أن الغرض من الأولى كان الاحتجاج على ما اختاره المصنف من جواز إقرار المريض بالدين مطلقاً سواء كان المقر له وارثاً أو أجنبياً ، ووجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين فى تقديمهما على الميراث ولم يفصل بين الوارث والأجنبى ، فخرجت الوصية للوارث بالدليل وبقى الإقرار بالدين على حاله ، اه . وتعقبه العينى : بقوله : كما خرجت الوصية للوارث بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث » فكذلك خرج الإقرار له بدين بقوله صلى الله عليه وسلم : « ولا إقرار له بدين » اه . وأما الغرض من هذه الترجمة الثانية أنه تعالى قدم الوصية فى الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية ، قال الحافظ : لم يختلف العلماء فى أن الدين يقدم على الوصية إلا

كما بينه (فعل الرسول ﷺ(١)) فعلم أن تقديم الوصية فى الذكر لعلة (٢) أخرى

فى صورة واحدة ، وهى ما إذا أوصى لشخص بألف مثلا وصدقه الوارث وحكم به ثم ادعى آخر أن له فى ذمة الميت ديناً يستغرق موجوده وصدقه الوارث ، ففى وجه للشافعية تقديم الوصية على الدين فى هذه الصورة الخاصة ، اه . وقال القسطلانى : قال ابن كثير : أجمع العلماء سلفاً وخلفاً أن الدين مقدم على الوصية وبعده الوصية ثم الميراث ، وذلك عند إمعان النظر يفهم من فحوى الآية ، اه ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى ما ذكره الإمام البخارى بقوله : ويذكر أن النبى ﷺ قضى بالدين قبل الوصية ، قال الحافظ : هذا طرف من حديث أخرجه الترمذى وأحمد وغيرهما من طريق الحارث الأعور عن على رضى الله تعالى عنه قال : قضى محمد صلى الله عليه وسلم أن الدين قبل الوصية وأنتم تقرؤون الوصية قبل الدين ، لفظ أحمد وهو إسناد ضعيف ، لكن قال الترمذى : إن العمل عليه عند أهل العلم ، وكان البخارى اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه ، وإلا فلم تجر عادته أن يورد الضعيف فى مقام الاحتجاج به ، وقد أورد فى الباب ما يعضده أيضاً ، اه . زاد القسطلانى فيمن أخرجه ابن ماجه وقال فيه الحارث الأعور تكلم فيه ، اه .

(٢) وقال الحافظ : إنما قدمت الوصية لمعنى اقتضى الاهتمام لتقديمها واختلف فى تعيين ذلك المعنى ، وحاصل ماذكره أهل العلم من مقتضيات التقديم ستة أمور:

أحدها : الخفة والثقل كربيعة ومضر ، فمضر أشرف من ربيعة ، لكن لفظ ربيعة لما كان أخف قُدّم فى الذكر ، وهذا يرجع إلى اللفظ . ثانيها : بحسب الزمان كعاد وثمود . ثالثها : بحسب الطبع كثلاث ورباع . رابعها : بحسب الرتبة كصلاة وزكاة لأن الصلاة حق البدن والزكاة حق المال . والبدن مقدم على المال . خامسها : تقدم السبب على المسبب كقوله تعالى : « عزيز حكيم » قال بعض السلف

غير تقديمها على الدين فى الأداء ثم أورد لذلك شواهد ، منها :

عزّ ، فلما عزّ حكم . سادسها : بالشرف والفضل كقوله تعالى : « من النبيين والصديقين » وإذا تقرر ذلك فقد ذكر السهيلى أن تقديم الوصية فى الذكر لأن الوصية إنما تقع على سبيل البر والصلة بخلاف الدين فإنه إنما يقع غالباً بعد الميت(*) بنوع تفريط فوقعت البداءة بالوصية لكونها أفضل، وقال غيره : قدمت الوصية لأنها شىء يؤخذ بغير عوض والدين يؤخذ بعوض ، فكان إخراج الوصية أشق على الوارث من إخراج الدين وكان أداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين فإن الوارث مطمئن بإخراجه فقدمت الوصية لذلك ، وأيضاً هى حظ فقير ومسكين غالباً والدين حظ غريم يطلبه بقوة وله مقال ، كما صح « إن لصاحب الدين مقالا » وأيضاً فالوصية ينشئها الموصى من قبل نفسه فقدمت تحريضاً على العمل بها بخلاف الدين فإنه ثابت بنفسه مطلوب أداؤه سواء ذكر أو لم يذكر ، وأيضاً فالوصية ممكنة من كل أحد ولا سيما عند من يقول بوجوبها ، فإنه يقول بلزومها لكل أحد فيشترك فيها جميع المخاطبين لأنها تقع بالمال وتقع بالعهد وقل من يخلو عن شىء من ذلك ، بخلاف الدين فإنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ، وما يكثر وقوعه مقدم على ما يقل وقوعه ، وقال الزين بن المنير : تقديم الوصية على الدين فى اللفظ لا يقتضى تقديمها فى المعنى ، لأنهما معاً قد ذكرا فى سياق البعدية ، لكن الميراث يلى الوصية فى البعدية ولا يلى الدين بل هو بعد بعد ، فيلزم أن الدين يقدم فى الأداء ثم الوصية ثم الميراث ، فيتحقق حينئذ أن الوصية تقع بعد الدين حال الأداء باعتبار القبلية فتقديم الدين على الوصية فى اللفظ ، وباعتبار البعدية فتقدم الوصية على الدين فى المعنى اهـ . وأورد العلامة العينى على ترجمة الإمام البخارى فقال : قوله « باب تأويل إلخ » أى هذا باب فى بيان تأويل قول الله عزوجل فى أنه قدم الوصية فى الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية هكذا قالوا — حتى قال بعضهم :

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : ﴿أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ فإنه يقدم(١) الدين عليها لأنه أمانة الدائن ، ولا كذلك الوصية فإنها لم تتعلق بها الوجوب بعد ، يعنى أن الميت حين قصد الوصية بشىء من ماله لأحد فإنه لا يمكن من ذلك إلا إذا كان ماله فارغا عن دينه ، إذ لو كان مشغولا به كان أمانة لصاحب الحق ولا ينفذ تصرفه فيه وإن تكلم بشىء من ذلك .

وهذا يظهر السر فى تكرار هذه الترجمة ، قال العينى : قدم الله تعالى الوصية على الدين فى هذه الآيات الثلاثة : فينبغى أن يسأل عن وجه تقديم الوصية على الدين فى هذه المواضع ولا يتجه هذا إلا بترجمة غير هذا ، ولا وجه لذكر التأويل ههنا لأن حد التأويل لا يصدق عليه ، لأن التأويل ما يستخرج بحسب القواعد العربية وبعض الآية التى هى ترجمة مفسرة ، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى تأويل ، غاية ما فى الباب أنه يسأل عما ذكرناه ، وذكروا فيه وجوهاً فقال السهيلى إلخ ملخصاً من العينى : ويمكن الجواب عنه بما ذكره الكرمانى ، أراد بتأويل الآية مثل قوله : « بإذن أهله » وأداء الدين الذى هو على رقبته لايتوقف على إذنهم ،فالدين مقدم عليها ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما قاله العينى، ويؤيده قول البخارى فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية ، وعلى هذا لا إشكال فى ذكر الآية موضع الاحتجاج ، وقال العينى قوله بالجر عطفاً على قول الله تعالى المجرور بإضافة التأويل إليه ، وذكر هذه الآية فى معرض الاحتجاج فى جواز إقرار المريض للوارث وهذا بمعزل عن ذلك على ما لا يخفى على أحد ، والآية نزلت فى عثمان بن طلحة ، قبض النبى ﷺ مفتاح الكعبة فدخل الكعبة يوم الفتح فخرج وهو يتلو هذه الآية فدفع إليه المفتاح ، ذكره الواحدى فى أسباب النزول عن مجاهد ، اه . وأنت خبير بأنه لا تعلق لهذه الترجمة بإقرار المريض للوارث ، وتقدم هذا فى الترجمة السابقة . ولم يتعرض لذلك الحافظ ولا الكرمانى ، وقال القسطلانى : قوله « إن الله يأمركم »

ومنها قوله : (لا صدقة إلخ) فإن[1] الوصية وقت الوصية ، وتكلم الميت بها صدقة ، ولا صدقة إلا إذا استغنى المتصدق عنه ، والمديون مفتقر إليه غير مستغن عنه فلا تنفذ وصيته .

الآية ، خطاب يعم المكلفين والأمانات وإن نزلت يوم الفتح فى عثمان بن طلحة لما أغلق باب الكعبة وأبى أن يدفع المفتاح ليدخل فيها فلوى على يده وأخذه منه فأمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يرده إليه ، اه . ويوافق الشيخ ما فى شرح شيخ الإسلام قوله عز وجل : أى بيان قول وى تعالى : « إن الله يأمركم » الآية : « كه اين ظاهر است درآن كه تقديم وصيت بردين مؤول است » ، فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية : زيرا كه أداى أمانت كه واجب است بمقتضاى اين سزاوار تراست ازاداى وصيت كه تطوع است » ، اه ١٢ .

(١) لم يتعرض الحافظ لذلك أيضاً ، وقال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التى لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، اه . وقال العينى : أورد هذا أيضاً فى معرض الاحتجاج فى جواز الإقرار للوارث ، قال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التى لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، وأراد بتأويل الآية مثله ، اه . وتعقبه العينى فقال : قوله « المديون ليس بغنى » على إطلاقه لا يصح ، والمديون الذى ليس بغنى هو المديون المستغرق ، وجعل مطلق المديون أصلا ثم بناء الحكم عليه فيما ذهب إليه غير صحيح ، وهذا التعليق مضى مسنداً فى كتاب الزكاة فى « باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى » ، اه . وتبع القسطلانى قول الكرمانى وهو مؤدى كلام الشيخ ، وأنت ترى أن تعبير الشيخ قدس سره أجود من تعبير الكرمانى ، وقال شيخ الإسلام فى شرحه : فرمود آنحضرت صدقة محبوب ومطلوب نيست مكر آنكه ازحال تونكرى بود وقرضداركه مشغول است ذمه أوبدين تونكر نبود مكرآنكه مال فاضل أزوين داشته باشد بس وصيت كه در حكم صدقه است بعد ازدين بود ، اه ١٢ .

ومنها قوله : (لايوصي العبد إلخ) فإن وصية(١) العبد تطوع لعدم لزومه عليه قبل الوصية ، واستحقاق المولى لماله حتم ، فلا يمكن العبد منها إلا إذا أسقط المولى حقه فيما يوصيه من المال ، فعلم أن الواجب مقدم على النفل .

ومنها قوله : (العبد راع) فإن(٢) الرعاية تقتضي أن لايجوز له التصرف فيه ما لم يأذن المولى بالإنفاق ، فعلم أن الواجب مقدم على التطوع ، فإن إنفاق العبد تطوع ، واستحقاق المولى في ماله وفيما اكتسبه المأذون مستحق واجب .

---

(١) قال الكرماني : قوله « بإذن أهله » وأداء الدين الذي هو على رقبته لا يتوقف على إذنه ، فالدين مقدم عليها ، اه . وتبعه شيخ الإسلام في شرحه وقال الكرماني بعد ذلك : قال شارح التراجم : وجه مطابقة وصية العبد للباب أن الحق الأقوى مقدم على الأضعف ، فكما يقدم حق السيد على حق العبد فكذلك الدين مقدم على الوصية لأنه أقوى منها ، اه . قلت : وهذا هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وقال العيني : ذكر هذا أيضاً في معرض الاحتجاج وفيه نظر ، وينبغي أن تكون المسألة على التفصيل ، وهو أن العبد لايخلو إما أن يكون مأذوناً له في التصرفات أولا ، فإن لم يكن فلا تصح وصيته بلا خلاف لأنه لا يملك شيئاً فبماذا يوصي ، وإن كان مأذوناً له تصح وصيته بإذن المولى إذا لم يكن مستغرقاً بالدين ، وعلى كل حال الاستدلال بأثر ابن عباس فيما ذهب إليه لايتم ، وفيه نظر لايخفى ، اه . قلت : والأوجه أن التقرير تام على تقرير الكرماني وتقرير الشيخ كليهما ولا نظر فيهما ، وتقرير الشيخ أوضح من تقرير الكرماني ، ولم يتعرض لذلك أيضاً الحافظ بل اكتفى على قوله : وصله ابن أبي شيبة عن جندب قال : « سأل طهمان ابن عباس رضي الله عنه أيوصي العبد ؟ قال : لا ، إلا بإذن أهله » .

(٢) قال الحافظ : قوله « العبد راع إلخ » هو طرف من حديث تقدم ذكره موصولا في باب كراهية التطاول على الرقيق من كتاب العتق ، وأراد البخاري بذلك توجيه كلام ابن عباس المذكور ، قال ابن المنير : لما تعارض في مال العبد حقه

(ومنها رواية(١) حكيم) فإنه ﷺ كان يعطيه لما رآه أنه من المؤلفةقلوبهم ، ثم لما استحكم إيمانه وعظه ومنعه بعض ما كان يعطيه ، لأن إعطاءه قبل ذلك كان واجباً لأجل التأليف ، وإذا لم تبق حاجة إلى إعطائه لذلك لاستحكام إيمانه صرفه

حقه وحق سيده ، قدم الأقوى وهو حق السيد وجعل العبد مسئولا عنه وهو أحد الحفظة فيه ، فكذلك حق الدين لما عارضه حق الوصية ، والدين واجب ، والوصية تطوع وجب تقديم الدين ، فهذا وجه مناسبة هذا الأثر والحديث للترجمة ، اه . وذكر العينى قول ابن المنير بدون النسبة إليه بقوله : « قيل لما تعارض فى مال العبد حقه ، إلخ » ثم تعقب عليه بقوله : العبد لا يملك شيئاً أصلا فكيف يثبت له المال ، ثم كيف يثبت المعارضة بين حقه وحق سيده ولا ثمة حق للعبد ؟ وقوله : « فكذلك حق الدين لما عارضه إلخ » ممنوع لأنه هو يمنع كلامه بقوله : « والدين واجب والوصية تطوع » فكيف يتوجه المعارضة بين الواجب والتطوع ، ومع هذا فإن كان مراد البخارى بهذا وجوب تقديم الدين على الوصية فهذا لا نزاع فيه وإن كان مراده جواز إقرار المريض للوارث فلا يساعده شىء مما ذكره فى هذا الباب ، اه . قلت : وتعقبات العلامة العينى كلها مبنية على ذلك فإنه جعل الترجمة من « باب إقرار المريض للوارث » وأنت خبير بأنه لا تعلق لهذا الباب بهذه المسألة فإنها تقدمت فى الباب السابق ، وهذا الباب الذى نحن بصدده لإثبات تقديم الدين على الوصية ١٢ .

(١) اختلفوا فى مناسبة حديث حكيم بالترجمة على أقوال ، حكى الكرمانى عن شارح التراجم : وجه حديث حكيم أن الوصية كالصدقة ، فيد آخذها السفلى ويد آخذ الدين ليست سفلى لاستحقاقه أخذه قهراً ، فالدين أقوى فيجب تقدمه ، ووجه آخر وهو أن عمر رضى الله عنه اجتهد فى توفية حقه من بيت المال وخلاصه منه ، وشبهه بالدين لكونه حقاً بالجملة ، فكيف إذا كان ديناً متعيناً فإنه يجب تقديمه على التبرعات ، اه . وفى الفتح قال ابن المنير : وجه دخوله فى هذا الباب من جهة أنه ﷺ زهده فى قبول العطية وجعل يد الآخذ سفلى تنفيراً عن قبولها ، ولم يقع

إلى غيره ممن يستحق ذلك ، فعلم أن الواجب مقدم على النافلة ، ويمكن أن تستنبط الترجمة من قوله لا أرزأ أحداً بعدك ، فإن الرزء هو النقص [بياض(١) فى الأصل بعد ذلك] ، ويمكن أن يكون الترجمة فى قوله : ثم إن عمر دعاه إلخ ، فإن عمر إنما صرفه إلى غيره بعد ما عرضه وتشدد فى ذلك لكونه حقه ، فعلم بفعل عمر هذا أن الواجب مقدم على النافلة وإلا لم يستشهد عمر على ردحكيم حقه .

مثل ذلك فى تقاضى الدين ، فالحاصل أن قابض الوصية يده سفلى وقابض الدين مستوف لحقه ، إما أن تكون يده عليا بما تفضل به من القرض ، وإما أن لا تكون يده سفلى فيتحقق بذلك تقديم الدين على الوصية ، اه . وذكر العينى أولا قول ابن المنير بدون النسبة إليه ، ثم قول الكرمانى ووجه آخر ، ثم قال : ولو تكلفوا غاية ما يكون بأن يذكروا وجه المطابقة بين أحاديث هذا الباب وبين الترجمة فإن فيه تعسفاً شديداً يظهر ذلك لمن يتأمله كما ينبغى ، والحديث تقدم فى كتاب الزكاة فى « باب الاستعفاف فى المسألة » اه . وقال القسطلانى : ولم يظهر لى وجه المطابقة وما ذكروه لا يخلو من تعسف ، اه . وقال السندى : ذكر الحديث للتنبيه على أنه ينبغى للوارث أن يأخذ مال الموروث كذلك ، فيبدأ أولا بحقوق الميت ولا يأخذه بإشراف نفسه فيحبسه كله لنفسه ، أو للتنبيه على أن المورث ينبغى أن يهتم بأمر الدين ويقربه حتى لا يكون آخذاً للمال بإشراف نفس ، اه . وكتب شيخ الإسلام : [مقصود ذم كشادن دست است براى سوال وكرفتن صدقه ووصيت وما تندآں وحكم دين برخلاف آنست كه جبر كرده مى شود صاحب دين نيز قبول آں دست سفلى نبود كه ميكيرد آنچه پيش ازين داده بود] اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر وربع ، قال المجد : رزأه ماله كجعله وعلمه ، رزأ بالضم أصاب منه شيئاً ، ورزأه رزءاً أصاب منه خيراً والشيء نقصه ، اه . وقال العينى تبعاً للكرمانى وتبعهما القسطلانى : قوله : لا أرزأ بتقديم الراء على الزاى أى لا آخذ من أحد شيئاً بعدك ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « بإشراف نفسه » أى بحرصه ، فعلم أن الإشراف مذموم ، وفى الوصية مع وجود

قوله : (لجعله لحسان (١) وأبى إلخ)

الدين عليه إشراف على ماله ليجعله للموصى له ، وقوله : لا أرزأ فعلم أن ارزاء حق الغير وهو الدين ههنا بالوصية غير جائز ، اهـ ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب « باب إذا وقف أو أوصى لأقاربه ومن الأقارب ؟ » وفى المسألة اختلاف كثير ، قال القسطلانى : قد اختلف فى ذلك ، فقال الشافعية : لو أوصى لأقارب نفسه لم تدخل ورثته بقرينة الشرع ، وقيل يدخلون لوقوع الإسم عليهم ثم يبطل نصيبهم لعدم إجازتهم لأنفسهم ويصح الباقى لغيرهم ، ويدخل فى الوصية لأقارب زيد : الوارث وغيره ، والقريب والبعيد ، والمسلم والكافر ، والذكر والأنثى ، والفقير والغنى ، لشمول الإسم لهم ويستوى قرابة الأب والأم ، ولو كان الموصى عربياً لشمول الإسم ، وقيل : لا تدخل قرابة الأم إن كان الموصى عربياً ، لأن العرب لا تعدها قرابة ولا تفتخربها ، هذا ما صححه فى المنهاج كأصله ، لكن قال الرافعى فى شرحيه : الأقوى الدخول ، وصححه فى أصل الروضة ، وقال أحمد كالشافعية إلا أنه أخرج الكافر ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : القرابة كل ذى رحم محرم من قبل الأب أو الأم ، ولكن يبدأ بقرابة الأب قبل الأم ، وقال أبو يوسف ومحمد : من جمعهم أب منذ الهجرة من قبل أب أو أم ، زاد زفر : ويقدم من قرب ، وهو رواية عن أبى حنيفة أيضاً وأقل من يدفع له ثلاثة ، وعند محمد اثنان ، وعند أبى يوسف واحد ، ولا يصرف للأغنياء عندهم إلا أن يشترط ذلك ، وقال مالك رضى الله عنه يختص بالعصبة سواء كان يرثه أم لا ، ويبدأ بفقرائهم حتى يغنوا ثم يعطى الأغنياء ، اهـ . زاد العينى فى مذهب أبى حنيفة : هم كل ذى رحم محرم من قبل أبيه أو أمه ، ولا يدخل فيه الوالدان والولد ، لأنه تعالى عز اسمه عطف الأقربين على الوالدين والعطف يدل على المغايرة ، وقال قوم من أهل الحديث وجماعة من الظاهرية : الوصية لكل من جمعه وفلاناً أبوه الرابع إلى ما هو أسفل من ذلك ، وذكره الحافظ رواية عن الإمام أحمد ، قلت : هو المرجح فى مذهبه فقد قال الخرقى : من أوصى لقرابته فهو

. . . .

للذكر والأنثى بالسوية ولا يجاوز بها أربعة آباء، قال الموفق : يعنى إذا أوصى لقرابته أو لقرابة فلان كانت الوصية لأولاده وأولاد أبيه وأولاد جده وجد أبيه، ولا يعطى من هو أبعد منهم شيئاً ، وقد نقل عنـــه رواية أخرى أنه يصرف إلى قرابة أمه إن كان يصلهم فى حياته كأخواله وخالاته وإخوته من أمه وإن كان لا يصلهم لم يعطوا شيئاً ، وعنه رواية أخرى : أنه يجاوز بها أربعة آباء ، اه مختصراً .

وثانياً أن شراح البخارى وأهل الرجال اختلفوا فى أنساب هؤلاء الأربعة كما يظهر من الجدول :

عمرو بن مالك بن النجار

	عدى		عدى	
معاوية	زيد مناة		غنم	
زيد	عمرو		عامر	
عبيد	حرام		جندب	ليس فى القسطلانى
قيس	الاسود	المنذر	حرام	
كعب	سهل	ثابت	زيد	
أبى	أبو طلحة	حسان	ضمضم	
كذا فى البخارى والإصابة	اسمه زيد كذا فى البخارى	كذا فى البخارى	نضر	
			مالك	ليس فى الكرمانى
			أنس	

. . . .

فإن الكرمانى أسقط مالكا ، والقسطلانى أسقط جندباً من نسب أنس وليسا بصحيح ، فإن الحافظين ابن حجر والعينى وكذا الحافظ ابن عبد البر فى الاستيعاب اتفقوا فى نسب أنس إلى غنم بن عـــدى ثم اختلفوا ، فقال ابن حجر وابن عبد البر : عدى ابن النجار ، فجعلا عدياً : أخا لمالك ، وجعله العينى حفيداً لمالك، إذ قال عدى بن عمرو بن مالك بن النجار ، وأيضاً ما وقع فى رواية أبى داود من لفظ عتيك بدل عبيد فى نسب أبى تصحيف من الناسخ كما نبه عليه شيخنا فى البذل ، وأيضاً ما ذكرته من نسب أبى طلحة عن البخارى ، قال الشيخ فى البذل : هكذا فى تهذيب التهذيب وأسد الغابة والاستيعاب وطبقات ابن سعد ، لكن فى الإصابة فى ترجمته زيادة لا توجد فى غيرها : وهى زيادة عمرو بن مالك بعد زيد مناة قبل عدى ابن عمرو فالظاهر أنه غلط من النساخ، انتهى مختصراً . وأيضاً ذكر الكرمانى نسب أنس مخالف الكل ، فأسقط أولا مالكا من نسبه ، والظاهر أنه من النساخ لأنه ذكره القسطلانى فى كلام الكرمانى إذ جعل قوله مثل قول العينى كما سيأتى ، ثم ذكر نسبه إلى عامر بن غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك ، فأضاف بين غنم وعدى : عدى بن عمرو بن زيد مناة ، وقال : وحسان وأبى كانا أقرب إلى أبى طلحة من أنس لأنهما يبلغان إلى عمرو بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ إليه بواسطة اثنى عشر نفسا ، اهـ . قال القسطلانى : فعمرو بن مالك جد سادس لأبى ابن كعب ، سابع للآخرين ، اهـ . والمراد بالآخرين أبو طلحة وحسان ، ثم قال : وإنما كان حسان وأبى أقرب إلى أبى طلحة من أنس ، لأن الذى يجمع أبا طلحة وأنساً النجار ، لأن أنساً هو ابن مالك فذكر نسبه إلى عدى بن النجار مثل قول الحافظ بحذف جندب ، ثم قال وأبو طلحة وأبى من بنى مالك بن النجار ، فلذا كان أبى ابن كعب أقرب إلى أبى طلحة من أنس ، وقول الكرمانى وتبعه العينى إنما كانا أقرب إليه منه لأنهما يبلغان إلى عمرو بن مالك بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ

. . . .

إليه بواسطة اثنى عشر نفساً، ثم ساقا نسبه إلى عدى فقالا ابن عمرو بن مالك بن النجار فيه نظر، لأن عدياً المذكور فى نسب أنس هو أخو مالك والد عمرو، فلا اجتماع لهم فيه، ولئن سلمنا ثبوت عمرو بن مالك فى هذا كما ذكراه، فأنس إنما يبلغ إليه بتسعة أنفس لا باثنى عشر فليتأمل، اه . قلت وهذا الإيراد يتوجه على كلام العينى لا الكرمانى، فإنه ذكر نسبه إلى غنم بن عدى بحذف مالك كما تقدم فى الجدول، ثم قال غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك، اه . فصاروا اثنى عشر على ما ذكر الكرمانى من نسبه .

وثالثاً : أن المذكور فى حديث الباب : « وكانا أقرب إليه منى »، قال الحافظ : وقد أخرجه ابن خزيمة والطحاوى جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم فى المستخرج من طريقه والبيهقى من طريق أبى حاتم الرازى، كلاهما عن الأنصارى بتمامه، وفيه قال أنس : فجعلها لحسان ولأبى ولم يجعل لى منها شيئاً، لأنهما كانا أقرب إليه منى لفظ أبى نعيم، وفى رواية الطحاوى : وكانا أقرب إليه منى، وهكذا ذكر الحافظ من رواية الدارقطنى وغيره، ويشكل على هذا كله ماسيأتى فى تفسير سورة آل عمران بهذا السند وفيه : فجعلها لحسان وأبى وأنا أقرب إليه، ولم يجعل لى منها شيئاً ولم يتعرض لذلك الشراح، وكتب شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى فى هامشه فى التفسير قال فى الوقف : وكانا أقرب إليه منى عكس ما ههنا، لعل قوله ههنا من حيث أنه كان داخلا فى عيال أبى طلحة، لأن أبا طلحة نكح أم أنس فكان أنس ربيباً له، فمن هذه الحيثية كان أقرب منهما إليه، وأما من حيث القرابة فكانا أقرب إليه من أنس اه . وكتب الشيخ قدس سره فى تقريره : هناك قوله وأنا أقرب إليه، أى باعتبار التربية، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على إيثاره إياهما عليه بل بيان لوجه إيثاره إياهما عليه، والمعنى: إنى وإن كنت

. . . .

أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة ، إلا أنهما لما كانا أقرب إليه منى نسباً آثرهما على ، اهـ .

ورابعاً: مافى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : وكانا أقرب فلذلك لم يعط لى، فإن قلت لو كان الاعتبار للقرب فينبغى أن يعطى إلى أبى(*) فقط قلت قاعدة الوصية إلى الاقارب أن يصرفه إلى أقل الجمع وهو اثنان ، وما نحن فيه وإن لم يكن وصية لان أبا طلحة حى لكنه شبيه بها ، فاكتفى هنا باثنين ولم يعطه إلى الثالث الأبعد منهما وهو أنس ، اهـ . وفى الهداية : ومن أوصى لاقاربه فهى للأقرب فالأقرب من كل ذى رحم محرم منه ولا يدخل فيه الوالدان والولد ويكون ذلك للاثنين فصاعداً ، وهذا عند أبى حنيفة ، وقال صاحباه : الوصية لكل من ينسب إلى أقصى أب له فى الإسلام ، لهما أن القريب مشتق من القرابة فيكون اسما لمن قامت به وله أن الوصية أخت الميراث ، وفى الميراث يعتبر الأقرب فالأقرب ، والمراد بالجمع المذكور فيه اثنان فكذا فى الوصية ، ولا يدخل فيه قرابة الولاد فإنهم لا يسمون أقرباء ومن سمى والده قريباً كان منه عقوقاً وهذا لأن القريب فى عرف اللسان من يتقرب إلى غيره بوسيلة غيره ، وتقرب الوالد والولد بنفسه لا بغيره ، ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الإجماع على تركه فعنده يقيد بما ذكرناه وعندهما بأقصى الأب فى الإسلام وعند الشافعى بالأب الأدنى ، فإذا أوصى لأقاربه وله عمان وخالان فالوصية لعميه عنده اعتباراً للأقرب كما فى الإرث ، وعندهما بينهم أرباعاً

(*) زلة قدم ، والصواب بدله حسان ١٢ ز .

فيه دلالة على أن أبياً(١) لم يكن يومئذ من المياسير ، لأن الصدقة إنما كانت

إذهما لا يعتبران الأقرب ، انتهى مختصراً . وفى هامشه قوله وعندهما بأقصى الأب فى الإسلام ، وفى المبسوط كان هذا فى زمن محمد لأن فى زمنه ما كان فى أقرباء الإنسان الذين ينسبون إلى أقصى أب له كثرة ، وأما فى زماننا ففيهم كثرة ولا يمكن إحصاؤهم فتصرف الوصية إلى أولاد أبيه وجده وجد أبيه ، وأولاد أمه وجدته وجدة أمه ، ولا يصرف إلى أكثر من ذلك ، اه . وقال الحافظ بعد ذكر أنسابهم : وملخص ذلك أن أحد الرجلين الذين خصهما أبو طلحة بذلك أقرب إليه من الآخر ، لحسان يجتمع معه فى الأب الثالث وأبى يجتمع معه فى الأب السادس ، فلو كانت الأقربية معتبرة لخص بذلك حسان دون غيره ، فدل على أنها غير معتبرة ، وإنما قال أنس لأنهما كانا أقرب إليه منى ، لأن الذى يجمع أبا طلحة وأنساً النجار ، لأنه من بنى عدى بن النجار ، وأبو طلحة وأبى كما تقدم من بنى مالك بن النجار ، فلهذا كان أبى أقرب إلى أبى طلحة من أنس ، ويحتمل أن يكون أبو طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقر ، لكن استثنى من كان مكفياً ممن تجب عليه نفقته ، فلذلك لم يدخل أنساً وظن أنس أن ذلك لبعد قرابته منه ، اه . قلت : وما قال الحافظ من عدم اعتبار الأقربية لا يرد على الإمام أبى حنيفة رحمه الله لأن حسان بن ثابت وإن كان أقرب إلى أبى طلحة ، لكنه ﷺ لما قال له أن يجعلها فى الأقربين لابد له من اثنين ، ولذا شارك معه أبياً .

وخامساً : ما قال الحافظ : وفى الحديث أنه لا يجب الاستيعاب لأن بنى حرام الذى اجتمع فيه أبو طلحة وحسان كانوا بالمدينة كثيراً فضلا عن عمرو بن مالك الذى يجمع أبا طلحة وأبياً ، اه ١٢ .

(١) كما هو نص حديث البـاب فى رواية ثابت عن أنس قال النبى ﷺ : « اجعله لفقراء أقاربك » وفى رواية ثمامة عن أنس : « اجعلها لفقراء قرابتك » فجعلها لحسان وأبى ، وبسط الحافظ فى الروايات المصرحة بلفظ الفقراء فى هذا

على فقراء أقاربه ، فبطل ما استدل به هؤلاء فى « باب جواز أكل اللقطة للغنى » أن أبياً(١) كان من المياسير .

الحديث ، وتقدم قريباً ما قال الحافظ أن أبا طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقر ، فهذا كله كالنص على أن أبياً كان إذ ذاك من الفقراء ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى ما فى الهداية « ولا يتصدق باللقطة على غنى » وقال الشافعى : يجوز لقوله ﷺ فى حديث أبى « فإن جاء صاحبها وإلا فانتفع بها » وكان من المياسير اهـ . وقول الشافعى هذا حكاه الترمذى فقال : قال الشافعى : ينتفع بها وإن كان غنياً لأن أبياً أصاب صرة فيها مائة دينار فأمره النبى ﷺ أن يعرفها ثم ينتفع بها ، وكان أبى كثير المال من مياسير أصحاب النبى ﷺ الخ ، وفى الدراية : أما حديث أبى ففى الصحيح ، وأما قوله « وكان من المياسير » فليس من الحديث بل هو مدرج من كلام بعض الفقهاء ، ويرده ما فى الصحيحين عن أبى طلحة أنه ﷺ قال له فى بيرحاء « اجعلها فى فقراء قرابتك » فجعلها فى أبى وحسان ، وقد أمعن الطحاوى فى الرد على من قال إن أبى بن كعب كان من المياسير ، ويمكن الجمع بأنه كان من الفقراء قبل قصة أبى طلحة ثم حصل له اليسار بعد ذلك ، اهـ . وقال الشيخ فى البذل : وهذا الحديث يدل على أن الملتقط إذا كان غنياً يجوز له الانتفاع لأن أبياً كان من المياسير ، فالجواب عنه ما قال الإمام السرخسى فى مبسوطه : لكنا نقول يحتمل أنه لفقره وحاجته لديون عليه فأذن له فى الانتفاع وخلطها بماله ، ويحتمل أنه علم أن ذلك المال لحربى لا أمان له وقد سبقت يده إليه فجعله أحق به لهذا ، وإليه أشار رسول الله ﷺ بقوله : « رزق ساقه الله إليك » ولكن مع هذا أمره بأن يعرف عددها حتى إذا جاء طالب لها محترم تمكن من الخروج مما عليه يدفع مثلها إليه ، وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه [على أبى داود] ثم إن إجازته فى إنفاقها على نفسه إنما تدل على أنه كان أهلا لذلك فى ذلك الوقت وقولهم « إن أبياً كان من المياسير » إن كان المراد على عموم الأزمنة فغير مسلم إذ ثبت خلاف ذلك فى غير

(وقد يلي[1] الواقف) .

رواية واحدة منها تصدق أبى طلحة بستان بيرحاء على حسان وأبى مع قوله ﷺ : «اجعلها فى فقراء أهلك» ، وإن كان المراد فى بعض الأزمنة فليس لهم حجة فى إثبات أن أمر الصرة كان فى حالة اليسار ، اه مختصراً . وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى : والإعطاء المذكور كان قبل يساره ، ولو سلم فكان بإذن الإمام ، اه . وفى الأوجز : ولا يتصدق بها على غنى لأن المأمور به هو التصدق لقوله عليه الصلاة والسلام «فإن لم يأت» ، يعنى صاحبها «فليتصدق به» ، والصدقة لا تكون على غنى ، وانتفاع أبى كان بإذن الإمام وهو جائز وهو حكاية حال فلا تعم إلى آخر ما بسط فى الأوجز ١٢ .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول فى تعليقه ، لكنه ذكره مولانا محمد حسن المكى فى تقريره فزدته تتميماً للفائدة ، فكتب فى تقريره قوله «وقد يلى الواقف إلخ» ، وإذا حل له مطلقاً الانتفاع فى مادة الولاية علم أنه حل له مطلقاً ، وقوله «وإن لم يشترط» ، والحاصل أنه لا فرق عند البخارى بين الوقف المطلق وبين الصدقة فى حل الانتفاع بهما ، وأجاب عن حديث النهى عن الرجوع فى الصدقة أنه محمول على الرجوع فى ذات الصدقة فإنه غير جائز ، أما الرجوع فى منفعتها فجائز ، وعندنا لا يجوز الرجوع فى الصدقة لا فى ذاتها ولا فى منفعتها ، وأما الوقف ففيه تفصيل مذكور فى كتب الفقه ، حاصله أنه لا يجوز الانتفاع بالوقف المطلق ، نعم لو اشترط انتفاع نفسه به أيضاً إما بالتصريح أو بجريان العرف على الانتفاع بمثل ذلك الموقوف كالرباط أو أرض المسجد مثلا جاز له الانتفاع به . أما بدون الاشتراط الكذائى فالوقف المطلق يكون للفقراء ولا يجوز الانتفاع به ، اه . قال الحافظ : قوله «باب هل ينتفع الواقف بوقفه» أى بأن يقف على نفسه ثم على غيره ، أو بأن يشترط لنفسه من المنفعة جزءاً معيناً أو يجعل للناظر على وقفه شيئاً ويكون هو الناظر ، وفى هذا كله خلاف ، اه . قال القسطلانى: الصحيح

. . . .

من مذهب الشافعية بطلان الوقف على النفس وهو المنصوص ولو وقف على الفقراء ، وشرط أن يقضى من غلة الوقف زكاته وديونه فهـــذا هو وقف على نفسه ففيه الخلاف ، ولو استبق الواقف لنفسه التولية وشرط أجره ، وقلنا : لايجوز أن يقف على نفسه فالأرجح جوازه ، وقال المالكية : لا تكون ولاية النظر للواقف ، قال ابن بطال سداً للذريعة: لئلا يصير كأنه وقف على نفسه أو يموت فيتصرف فيه ورثته ، وقال المراوى من الحنابلة فى تنقيحه : لايصح على نفسه ويصرف إلى من بعده فى الحال وعنه يصح ، واختاره جماعة وعليه العمل وهو الأظهر ، وإن وقف على غيره واستثنى كل الغلة أو بعضها له أو لولده مدة حياته نصاً أو مدة معينة أو استثنى الأكل أو الانتفاع لأهله أو يطعم صديقه صح ، اهـ . وفى الدر المختار : وجاز جعل غلة الوقف أى كلها وبعضها أوالولاية لنفسه عند الثانى وعليه الفتوى ، قال ابن عابدين : هو مختار أصحاب المتون ، اهـ . وفى المغنى من وقف شيئاً فقد صارت منافعه جميعها للموقوف عليه ، فلم يجز أن ينتفع بشىء منها إلا أن يكون قد وقف شيئاً للمسلمين فيدخل فى جملتهم ، مثل أن يقف مسجداً فله أن يصلى فيه ، أومقبرة فله الدفن فيها ، أو بئراً فله الاستقاء منها ونحو ذلك لا نعلم فى هذا كله خلافاً ، وإذا اشترط فى الوقف أن ينفق منه على نفسه أو أهله صح الوقف والشرط ، نص عليه أحمد ، وبه قال ابن أبى ليلى وأبو يوسف وجماعة ، وقال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن : لا يصح الوقف لأنه إزالة الملك فلم يجز اشتراط نفعه لنفسه ، ولنا أن عمر رضى الله عنه لما وقف قال : لا بأس على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقاً ، وكان الوقف فى يده إلى أن مات إلى آخر ما بسط ، والأوجه عندى أن ههنا مسألتين إحداهما انتفاع الواقف من وقفه وهو مقصود هذا الباب ، والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئاً وسيأتى فى باب مستأنف قريباً ، وطالما التبستا على الشراح فيذكرونهما واحدة ١٢ .

(باب إذا وقف شيئاً ولم يدفعه إلى غيره)

[بياض[1]]

---

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك مولانا الشيخ محمد حسن المكى ولا الشيخ حسين على فى تقريريهما ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « باب إذا وقف شيئاً قبل أن يدفعه إلى غيره فهو جائز » أى صحيح وهو قول الجمهور ، وعن مالك : لا يتم الوقف إلا بالقبض ، وبه قال محمد بن الحسن والشافعى فى قول ، واحتج الطحاوى للصحة بأن الوقف شبيه بالعتق لاشتراكهما فى أنهما تمليك لله تعالى فينفذ بالقول مجرداً عن القبض ويفارق الهبة فى أنها تمليك لآدمى فلا تتم إلا بقبضه ، واستدل البخارى فى ذلك بقصة عمر فقال لأن عمر أوقف ، وقال : لا جناح على من وليه أن يأكل ولم يخص أن وليه عمر أو غيره ، وفى وجه الدلالة منه غموض ، وقد تعقب بأن غاية ما ذكر عن عمر هو أن كل من ولى الوقف أبيح له التناول ، وقد تقدم ذلك فى الترجمة التى قبلها ولا يلزم من ذلك أن كل أحد يسوغ له أن يتولى الوقف المذكور ، بل الوقف لابد له من متول ، فيحتمل أن يكون صاحبه ويحتمل أن يكون غيره ، فليس فى قصة عمر ما يعين أحد الاحتمالين ، والذى يظهر أن مراده أن عمر لما وقف ثم شرط لم يأمره النبى ﷺ بإخراجه عن يده فكان تقريره لذلك دالا على صحة الوقف وإن لم يقبضه الموقوف عليه ، وأما ما زعمه ابن التين من أن عمر دفع الوقف لحفصة فمردود ، وقال الداودى : ما استدل به البخارى على صحة الوقف قبل القبض من قصة عمر وأبى طلحة حمل للشىء على ضده وتمثيله بغير جنسه ودفع للظاهر عن وجهه ، لأنه هو روى أن عمر دفع الوقف لابنته وأن أبا طلحة دفع صدقته إلى أبى بن كعب وحسان ، وأجاب ابن التين بأن البخارى إنما أراد أن النبى ﷺ أخرج عن أبى طلحة ملكه بمجرد قوله « هى لله صدقة » ، ولهذا يقول مالك : إن الصدقة تلزم بالقول ، وإن كان يقول إنها لا تتم إلا بالقبض ، نعم استدلاله بقصة عمر معترض ، وانتقاد

ثم إن هذه الأبواب مبنية على عدم الفرق بين الوقف والصدقة (١) فليحفظ .
قوله : (وأمسك عليك بعض مالك) فعلم أن وقف البعض(٢) مشاعاً مما

الداودى صحيح، قال الحافظ : وقد قدمت توجيهه ، وأما ابن بطال فنازع فى الاستدلال بقصة أبى طلحة بأنه يحتمل أن تكون خرجت من يده ، ويحتمل أنها استمرت فلا دلالة فيها ، وأجاب ابن المنير بأن أبا طلحة أطلق صدقة أرضه وفوض إلى النبى ﷺ مصرفها ، فلما قال له : أرى أن تجعلها فى الأقربين ففوض له قسمتها بينهم صار كأنه أقرها فى يده بعد أن مضت الصدقة ، اه . وقال العينى فى ترجمة الباب : قوله : « فهو جائز » يعنى صحيح لا يحتاج إلى قبض الغير وهو قول الجمهور ، منهم الشافعى وأبو يوسف ، وحجتهم أن عمر وعلياً وفاطمة أوقفوا أوقافا وأمسكوها بأيديهم وكانوا يصرفون الانتفاع منها فى وجوه الصدقة ، فلم تبطل ، اه . وحكى القسطلانى عن كتاب المعرفة للبيهقى : قال الشافعى : لم يزل عمر رضى الله تعالى عنه يلى فيما بلغنا صدقته حتى قبضه الله ، ولم يزل على رضى الله تعالى عنه يلى صدقته حتى لقى الله ، ولم تزل فاطمة رضى الله عنها تلى صدقتها حتى لقيت الله ، أخبرنا بذلك أهل العلم من ولد على وفاطمة وعمر ومواليهم ، ولقد حفظت الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ، ولقد حكى لى عدد كثير من أولادهم وأهليهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم حتى ماتوا . ينقل ذلك العامة منهم عن العامة لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة من الصدقات لكما وصفت لم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف يلونها حتى ماتوا ، اه ١٢ .

(١) وتقدم ذلك قريباً فى تقرير مولانا محمد حسن المكى وهو واضح ، ولذلك أورد حديث أنس فى البدنة فى باب الوقف ولم تكن وقفاً بل كانت صدقة كما لا يخفى ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه « باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز » قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة

. . . .

لجواز وقف المنقول ، والمخالف فيه أبو حنيفة ، ويؤخذ منها جواز وقف المشاع ، والمخالف فيه محمد بن الحسن ، لكن خص المنع بما يمكن قسمته ، واحتج له الجورى بضم الجيم وهو من الشافعية بأن القسمة بيع وبيع الوقف لا يجوز ، وتعقب بأن القسمة إفراز فلا محذور ، اهـ . قال العينى : أما أبو حنيفة فلا يرى بالوقف أصلا فضلا عن صحة وقف المنقول ، وأما إذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع فإنه يجوز عند أبى يوسف والشافعى ومالك ، لأن القبض ليس بشرط عندهم ، وعند محمد لا يجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة لأن القبض شرط عنده ، اهـ . وقال الموفق : يصح وقف المشاع ، وبهذ قال مالك والشافعى وأبو يوسف ، وقال محمد بن الحسن لا يصح ، وبناه على أصله فى أن القبض شرط وأن القبض لا يصح فى المشاع ، اهـ. قلت : ما حكى الموفق من مذهب مالك يخالفه ما قاله الحافظ فى « باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً » قال ابن المنير : احترز عما إذا وقف الواحد المشاع فإن مالكا لا يجيزه لئلا يدخل الضرر على الشريك ، اهـ . وفى الهداية : وقف المشاع جائز عند أبى يوسف لأن القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته ، وقال محمد رحمه الله : لا يجوز لأن أصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة ، فأما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رحمه الله أيضاً لأنه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة إلا فى المسجد والمقبرة فإنه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل أيضاً لأن المهايأة فيهما فى غاية القبح بأن يقبر فيه الموتى سنة ويزرع سنة ويصلى فيه فى وقت ويتخذ اصطبلا فى وقت بخلاف الوقف لإمكان الاستغلال وقسمة الغلة ، اهـ . قلت : ولا يذهب عليك أنهم قالوا : فى غرض الترجمة أمران : الأول وقف المنقول وسيأتى فى ترجمة مستقلة فى « باب وقف الدواب والكراع » قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات ، اهـ . وعلى هذا فيكون الترجمة مكررة فالأوجه حملها على وقف المشاع وهو الأمر الثانى

لا ضير فيه ، فإن إمساك البعض وهو مشاع يستلزم وقف المشاع ، والجواب أن المراد هو المعين لا المشاع [بياض(١)] .

قوله : (فقال ألا أبيع) يعنى بذلك أنى لما جاز لى أن أبيع ثمره جاز لى بيع أصله ، وحاصل الجواب أنه ليس وقفاً كما فهمتم(٢) حتى يمتنع بيعه ، بل هو صدقة علىّ قد ملكتها حتى جاز لى بيع ثماره فيجوز لى أن أبيع أصله ، ولو كان وقفاً لم يجز أن أبيع ثمره .

من قول الشراح ، وعليه حمل الشيخ قدس سره الترجمة ، ولا يقال إنه سيأتى أيضاً « باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً فهو جائز » فإن هذا الباب الأول فى وقف الواحد المشاع ، والثانى فى وقف جماعة مشاعاً فافترقا ، اه .

(١) بياض فى الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر ، وما أفاده الشيخ قدس سره واضح لأن كعباً رضى الله عنه لما قال: أمسك سهمى بخيبر ، صار متعيناً ولم يبق مشاعاً ، على أن الحديث ليس من باب الوقف بل من باب الصدقة كما هو نص قوله : أنخلع من مالى صدقة إلى الله وإلى رسوله ، إلا أن الإمام البخارى لما لم يفرق بين الوقف والصدقة كما أفاد الشيخ قدس سره ، ويدل عليه أبوابه ذكر الحديث فى «باب إذا تصدق أو وقف» وجواب آخر : وهو أنه رضى الله تعالى عنه لم يجزم بشىء بعد بل كان هذا استشارة من النبى ﷺ ، وإليه مال شيخ الإسلام إذ قال : نيست درين حديث دليلى صريح برآنكه اين تصدق بطريق وقف بود بلكه ظاهر آنست كه استيذان بود در تصدق أصل مال بس ارشاد كرد بتصدق بعض، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « باع حسان حصته إلخ » هذا يدل على أن أبا طلحة ملكهم الحديقة المذكورة ولم يقفها عليهم ، إذ لو وقفها ما ساغ لحسان أن يبيعها فيعكر على من استدل بشىء من قصة أبى طلحة فى مسائل الوقف إلا فيما لا تخالف فيه الصدقة الوقف ، ويحتمل أن يقال : شرط أبو طلحة عليهم لما وقفها عليهم أن

قوله : (صاعا من تمر بصاع) أي بقيمة[١] صاع ثم بينها من أى جنس هى فقال (من دراهم) ولا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى رغبته فى بيعه لغلاء ثمنه ، فيكون المعنى أتنكرون على بيع صاع من تمر بصاع من دراهم ، فإن حاصل نماءه فى العام ليس إلا صاعا من الرطاب فمالى لا أستبدل منه صاع دراهم ، وعلى هذا فالاعتراض لم يكن على بيعه إلا لأجل أن أبا طلحة لما تصدق به عليك لتأكل منه لم يستحسن لك إخراجه من عندك ، فأجاب أنه إنما قصد أن انتفع به كيفما كان ، فهلا استبدل به ماهو خير منه ، ثم إن صحة هذا المعنى لا تتوقف على كون الخارج من الحديقة صاعا فحسب ، لأنه إنما ذكره تمثيلا فقط .

من احتاج إلى بيع حصته منهم جاز له بيعها ، وقد قال بجواز هذا الشرط بعض العلماء كعلى وغيره ، اه . وقال الكرمانى : فإن قلت كيف جاز بيع الوقف ؟ قلت : التصدق على المعين تمليك له ، اه .

(١) قال الحافظ : وقع فى أخبار المدينة لمحمد بن الحسن المخزومى من طريق أبى بكر بن حزم : أن ثمن حصة حسان مائة ألف درهم قبضها من معاوية بن أبى سفيان ، اه . قال القسطلانى : (وكانت تلك الحديقة) المتصدق بها فى موضع قصر بنى جديلة بجيم مفتوحة فدال مهملة مكسورة كذا فى الفرع وأصله وضبب عليه ، والصواب أنه بالحاء المضمومة وفتح الدال المهملتين كما ذكره الأئمة الحفاظ القاضى عياض وغيره بطن من الأنصار وهم بنو معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار ، وجديلة أمه ، وإليهم ينسب القصر المذكور الذى بناه معاوية بن أبى سفيان لما اشترى حصة حسان ليكون حصناً له لما كانوا يتحدثون به بينهم مما وقع لبنى أمية ، اه . قال الحافظ : وأغرب الكرمانى فزعم أن معاوية الذى بنى القصر المذكور هو معاوية بن عمرو ابن مالك بن النجار أحد أجداد أبى طلحة وغيره ، وما ذكرته عمن صنف فى أخبار المدينة يرد عليه ، وهم أعلم بذلك من غيرهم ، اه . وقد ذكر قبل ذلك ما تقدم عن القسطلانى مبسوطاً ، وحكاه عن عمرو بن شبة وغيره فى أخبار المدينة ١٢ .

قوله: (ما نسختها واليان(١)) أى الأمر كان على الاستحباب لا الوجوب(٢)، والاستحباب باق بعد، فإن الولى يملكه بنفسه ندب له أن يعطى الحاضر من ذوى القربى شيئاً منه، وإن لم يكن مالكا له بنفسه وكان المال ليتيم ندب له أن يقول بمن حضر منهم معروفاً إنى لا أملكه وإنى معذور فى منعه عنكم، فالأول معبر عنه

---

(١) قال الكرمانى: أى المخاطبون المستفادون من الأمر وهم المتصرفون فى التركة المتولون أمرها أى المتصرفون فيها قسمان: متصرف يرث المال كالعصبة، ومتصرف لا يرث كولى اليتيم، فالأول يرزق الحاضرين وهو المخاطب بقوله: «فارزقوهم»، والثانى لا يرزق إذ لا شىء له منها حتى يعطى غيره بل يقول قولا معروفا وهو الذى خوطب بقوله تعالى: «وقولوا لهم». وغرضه أن هذين الخطابين على سبيل التوزيع على المتصرفين فى المتروكات، وقال الزمخشرى: الخطاب للورثة وحدهم بأن يجمعوا بين الأمرين: الإعطاء والاعتذار عن القلة، اهـ ١٢.

(٢) قال العينى: اختلفوا هل هو منسوخ أم لا على قولين، فقالت طائفة هى محكمة ليست بمنسوخة، منهم الحسن وابن سيرين والنخعى وغيرهم بسط أسماءهم العينى، وقالت طائفة هى منسوخة، وبه قال سعيد بن المسيب، وروى ابن مردويه عنه أنه قال إنها منسوخة، كانت قبل الفرائض، كان ما ترك الرجل من مال أعطى منه اليتيم والفقير والمسكين إذا حضروا القسمة ثم نسخ بعد ذلك نسختها المواريث فألحق الله بكل ذى حق حقه، وصارت الوصية من ماله يوصى بها لذوى قرابته حيث يشاء، وهكذا روى عن عكرمة والقاسم وجماعة ذكر أسماءها العينى وقال: هذا مذهب جمهور الفقهاء الأئمة الأربعة وأصحابهم، اهـ. وقال الحافظ: قيل معنى الآية إذا حضر قسمة الميراث قرابة الميت ممن لا يرث واليتامى والمساكين فإن نفوسهم تتشوف إلى أخذ شىء منه ولا سيما إن كان جزيلا، فأمر الله سبحانه أن يرضخ لهم بشىء على سبيل البر والإحسان، واختلف من قال بذلك: هل الأمر فيه على الندب أو الوجوب؟ فقال مجاهد وطائفة: هى على الوجوب، وهو قول

بقوله يرزق، والثانى القائل المعروف ، هذا إذا كان يرزق معروفاً وإن كان مجهولا فالمعنى [بياض (١)]

ابن حزم ان على الوارث أن يعطى هذه الأصناف ما طابت به نفسه ، ونقل ابن الجوزى عن أكثر أهل العلم أن المراد بأولى القرابة من لا يرث ، وأن معنى قوله « فارزقوهم » اعطوهم من المال ، وقال آخرون أطعموهم ، وإن ذلك على سبيل الاستحباب وهو المعتمد لأنه لو كان على الوجوب لاقتضى استحقاقا فى التركة ومشاركة فى الميراث بجهة مجهولة فيفضى إلى التنازع والتقاطع، وعلى القول بالندب فقد قيل: يفعل ذلك ولى المحجور ، وقيل لا ، بل يقول : ليس المال لى وإنما هو لليتيم، وأن هذا هو المراد بقوله : « وقولوا لهم قولا معروفا » وعلى هذا فتكون الواو فى قوله « وقولوا » للتقسيم ، وعن ابن سيرين وطائفة : المراد بقوله « فارزقوهم منه » اصنعوا لهم طعاما يأكلونه ، وأنها على العموم فى مال المحجور وغيره ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر ، وقد أعرب فى النسخ الهندية على قوله « يرزق » ببناء المعلوم والمجهول معاً ، وما تقدم من كلام الشراح كلهم مبنى على كونه ببناء المعلوم ، ولم يتعرضوا لبناء المجهول فإنهم كلهم حملوا قوله يرزق على إعطاء الحاضرين ، وأما على كونه ببناء المجهول فيكون قوله ذلك الذى يرزق تفسيراً لقوله وال يرث ، ويظهر ذلك من تفسير الفخر الرازى فإنه بسط الكلام على تفسير الآية وقال : القول الثالث فى تفسير الآية أن المراد من أولى القربى الذين يرثون ، والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ، ثم قال : «فارزقوهم منه» فهو راجع إلى القربى الذين يرثون ، وقوله : «قولوا لهم قولا معروفا» راجع إلى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ، وهذا القول محكى عن سعيد ابن جبير ، اه . وعلى هذا فيكون قوله ذلك الذى يرزق ببناء المجهول تفسيراً لقوله وال يرث ١٢ .

(باب قول الله عز وجل « وابتلوا اليتامى » إلخ)

غرضه(١) بإيراد الروايتين في هذا الباب إثبات أن المحبوس في حق أحد وعمله يأكل منه بقدر عمالته ، غير أن العامل على مال اليتيم لا يجوز له الأخذ على عمالته

---

(١) قال الحافظ : قال المهلب : شبه البخاري الوصي بناظر الوقف ، ووجه الشبه أن النظر للموقوف عليهم من الفقراء وغيرهم كالنظر لليتامى، وتعقبه ابن المنير بأن الواقف هو المالك لمنافع ما وقفه ، فإن شرط لمن يلي نظره شيئاً ساغ له ذلك والموصى ليس كذلك لأن ولده يتملكون المال بعده بقسمة الله لهم فلم يكن في ذلك كالواقف ، ومقتضاه أن الموصى إذا جعل للوصي أن يأكل من مال الموصى عليهم لا يصح ذلك ، وليس كذلك ، بل هو سائغ إذا عينه ، وإنما اختلف السلف فيما إذا أوصى ولم يعين للوصي شيئاً ، هل له أن يأخذ بقدر عمله أم لا ؟ وقال الكرماني : وجه المطابقة من جهة أن الوصي يأخذ من مال اليتيم أجره بدليل قول عمر رضي الله عنه : لا جناح على من وليه أن يأكل بالمعروف ، اهـ . وقال العيني : وكيفية الأكل بالمعروف أن يأكل بأطراف أصابعه ولا يسرف ولا يلبس من ذلك ، قاله السدي ، وقال النخعي : لا يلبس الحلل ولكن ما يستر العورة ويأكل ما يسد الجوعة ، وقيل أن يأكل من ثمر نخله ولبن مواشيه ولا قضاء عليه ، فأما الذهب والفضة فلا، فإن أخذ منه شيئاً فلا بد أن يرده عليه قاله الحسن وجماعة، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه نزلت نفسي من مال الله بمنزلة مال اليتيم إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف ، وإذا أيسرت قضيت ، وقال الفقهاء : له أن يأكل أقل الأمرين أجرة مثله أو قدر حاجته ، واختلفوا هل يرد إذا أيسر على قولين عند الشافعية ، أحدهما لا ، لأنه أكل بأجرة عمله وكان فقيراً وهذا هو الصحيح عندهم ، اهـ . وقال القسطلاني : مذهب الشافعية أن يأخذ أقل الأمرين من أجرته ونفقته ولا يجب رده على الصحيح ، وقال سعيد بن جبير ومجاهد :

إن كان غنياً لتصريح النص بذلك الاستثناء ولا كذلك فى غيره فإنه يرخص فى أخذ الضالة ثمة الغنى(١) والفقير .

قوله : (لخدمته فى السفر والحضر) ولما كان(٢) ذلك بالتماس من أبيه وأمه

إذا أكل ثم أيسر قضى ، وعن ابن عباس إن كان ذهباً أو فضة لم يجز له أن يأخذ منه شيئاً إلا على سبيل القرض ، وإن كان غير ذلك جاز بقدر الحاجة ، اهـ . قلت: وبسط الكلام على تلك المسألة فى الأوجز أشد البسط ، وفيه قال ابن القاسم عن مالك : لا أعلم أنه يجوز لولى اليتيم أن يصيب من مال اليتيم شيئاً إلا من اللبن إن كان بموضع لا ثمن له ، وحكى الصاوى عن مالك : له أجرة مثله مطلقاً زادت عن كفايته أولا ، وبسط الجصاص فى أحكام القرآن فى تفسير الآية ، ثم قال : والذى نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضاً ولا غيره غنياً كان أو فقيراً ، وروى محمد فى كتاب الآثار عن أبى حنيفة عن رجـــل عن ابن مسعود قال : لا يأكل الموصى من مال اليتيم قرضاً ولا غيره ، وهو قول أبى حنيفة ، وذكر الطحاوى أن مذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه يأخذ قرضاً إذا احتاج ثم يقضيه ، كما روى عن عمر رضى الله عنه ومن تابعه ، وقيل : إن قوله تعالى «فليأكل بالمعروف» منسوخ، روى ذلك عن ابن عباس بطرق إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وفى الدر المختار : أما وصى الميت فلا أجر له على الصحيح ، قال ابن عابدين : قوله على الصحيح تعقبه الرملى فى فتاواه بما فى جامع الفصولين من أن الوصى لا يأكل من مال اليتيم ولو محتاجاً إلا إذا كان له أجرة فيأكل بقدرها ، وفى الخانية والبزازية : له ذلك لو محتاجاً استحسانا إلى آخر ما بسط ابن عابدين من الاختلاف فى ذلك ١٢ .

(١) أى فى مال غير اليتيم والغنى والفقير فيه سواء ١٢ .

(٢) وأشار بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ودفع ما يتوهم من أن الاستخدام ازدراء اليتيم ، وقال الحافظ : الحديث مطابق لأحد ركنى الترجمة ، وأما الركن

كان ذلك نظراً منهما له لما فيه من نفعه .

الذى قبله وهو نظر الأم فكأنه استفيد من كون أبى طلحة لم يفعل ذلك إلا بعد رضا أم سليم، أو أشار إلى ماورد فى بعض طرقه أن أم سليم هى التى أحضرته إلى النبى ﷺ أول ماقدم المدينة ، وأما أبو طلحة فأحضره إليه لما أراد الخروج إلى غزوة خيبر كما سيأتى ذلك صريحاً فى « باب من غزا بصبى للخدمة » من كتاب الجهاد ، وقد اختلف فى حكم ما ترجم به فمن المالكية : للأم وغيرها التصرف فى مصالح من هم فى كفالتهم من الأيتام وإن لم يكونوا أوصياء ، واستشكل بعضهم جواز ذلك فإنه يفضى إلى أن اليتيم يشتغل بالخدمة عن التأديب وهو ضد المطلوب، وجوابه أن انتزاع الحكم المذكور من هذا الخبر يقتضى التقييد بما ورد فى الخبر المستدل به وهو أن يكون عند من يؤدبه وينتفع بتأديبه كما وقع لأنس فى الخدمة النبوية فإنه استفاد بالمواظبة عليها من الآداب ما فاق غيره ممن أدبه أبوه ، اهـ . وفى العينى قال ابن التين : أكثر أصحاب مالك على أن الأم وغيرها لهم التصرف فى مصالح من هم فى كفالتهم ويعقدون له وعليه وإن لم يكونوا أوصياء ويكون حكمهم حكم الأوصياء ، وقيل : حتى يكون بينه وبين الطفل قرابة ، وقال ابن القاسم : لا يفعل ذلك إلا أن يكون وصياً ، وقال أيضاً : قوله إذا كان صلاحاً ، قيل : هذا قيد للسفر لأن السفر مشقة وقطعة من العذاب وربما يتضرر اليتيم فيه ، والظاهر أن هذا قيد للسفر والحضر جميعاً ، لأن اليتيم محل الرحمة وفى خدمة الناس ما لا يصلح للكبير فضلا عن اليتيم ، اهـ . وفى الفيض : أما نظر الأم فمذكور فى الفقه أيضاً ، وأما نظر زوجها [سوتيلا باب] فلم يذكر فيه ، ولكن إذا لم يتهمه أهل المحلة ورأوه ناصحاً له فلا بأس به عند عدم القاضى ، ألا ترى أن محمداً أيضاً راعى هذا الباب مع كونه بانى الفقه ومؤسساً له، اهـ . وأشار بذلك إلى ما حكى قبل ذلك أن تلميذاً لمحمد مات وكان معه فى سفر فباع محمد ماله وكفنه فيه ، فقيل له : كيف فعلت ولم يأذن لك القاضى ؟ فتلا قوله تعالى : « والله يعلم المفسد من المصلح » ، انتهى مختصراً ١٢ .

(باب إذا وقف أرضاً ولم يبين الحدود)

يعنى[١] بذلك أن ذكر الحدود إنما هو لتعيين الموقوف وتمييزه من غيره فإذا حصل التميز بدون ذكر الحدود كما فى الرواية فإن الحديقة تكون متميزة منحازة بحدودها لم يفتقر إلى ذكر الحدود .

(باب الوقف للفقير والغنى والضيف)

يعنى بذلك أنه لا ضير فى الوقف على الأغنياء[٢] تبعاً للفقراء ، فإذا أطلق

---

(١) قال الحافظ : قوله « ولم يبين الحدود كذا أطلق الجواز وهو محمول على ما إذا كان الموقوف أو المتصدق به مشهوراً متميزاً بحيث يؤمن أن يلتبس بغيره ، وإلا فلابد من التحديد اتفاقاً ، لكن ذكر الغزالى فى فتاواه أن من قال : اشهدوا على أن جميع أملاكى وقف على كذا وذكر مصرفها ولم يحدد شيئاً منها صار جميعها وقفاً ، لايضر جهل المشهور بالحدود، ويحتمل أن يكون مراد البخارى أن الوقف يصح بالصيغة التى لا تحديد فيها بالنسبة إلى اعتقاد الواقف وإرادته لشىء معين فى نفسه ، وإنما يعتبر التحديد لأجل الإشهاد عليه ليبين حق الغير. اه . قال الكرمانى: إن قلت بيرحاء كان علماً مشهوراً فلا يحتاج إلى الحدود ، ولكن المخراف اسم جنس فلابد من التحديد ، قلت : تعين بإضافته إلى المتصدق إذ لم يكن له ثم سواه ، اه . وقال ابن عابدين : لم يذكر المصنف أى صاحب الدر لصحة الوقف إشتراط تحديد العقار ، لأن الشرط كونه معلوما ، وقول الفتح إذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها ، وإن لم تحدد استغناء بشهرتها عن تحديدها ظاهره اشتراط التحديد ولا يخفى ما فيه ، بل ذلك شرط لقبول الشهادة بوقفيتها وتمامه فى البحر إلى آخر ما ذكر من الاختلاف فى ذلك ١٢ .

(٢) حكى ابن عابدين عن النهر عن المحيط : لو وقف على الأغنياء وحدهم لم يجز لأنه ليس بقربة أما لو جعل آخره للفقراء فإنه يكون قربة فى الجملة إلى آخر ما بسط

الوقف ولم يقيده بالفقراء كان للأغنياء أكله أيضاً وإن خصصه بهم لم يجز للأغنياء أن يأكلوا منه ولا يجوز الوقف على الأغنياء فقط .

قوله : (ماتركت بعد نفقة نسائى) فيه(١) الترجمة إن أريد بالقيم المتولى وهو النبى ﷺ ، وإن أريد به الحافظ عليه والناظر فالترجمة فى قوله مؤنة عاملى .

من البحث فى ذلك ، وقال الحافظ فى فوائد حديث عمر رضى الله تعالى عنه فى الوقف : وفيه جواز الوقف على الأغنياء لأن ذوى القربى والضيف لم يقيدا بالحاجة وهو الأصح عند الشافعية ، اهـ ١٢ .

(١) ترجم عليه البخارى « باب نفقة القيم للوقف » قال الحافظ : الحديث دال على مشروعية أجرة العامل على الوقف ، والمراد بالعامل فى هذا الحديث : القيم على الأرض والأجير ونحوهما ، أو الخليفة بعده ﷺ ، ووهم من قال : إن المراد به أجرة حافر قبره ، اهـ : وقال العينى مطابقة الحديث للترجمة فى قوله : « ومؤنة عاملى » والعامل هو القيم ، وقال ابن بطال : أراد البخارى رحمه الله بتبويبه أن يبين أن المراد بقوله مؤنة عامل أرضه التى أفاءها الله عليه من بنى النضير ، وفدك وسهمه من خيبر ، وفى التلويح وفى حواشى السنن قيل : أراد حافر قبره واستبعد لأنهم لم يكونوا يحفرون بأجرة فكيف له عليه الصلاة والسلام ، وقيل أراد الخليفة بعده ، قال الكرمانى : عاملى أى خليفتى ، اهـ . وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز وفيه يتحصل من المجموع فى المراد بالعامل خمسة أقوال : الخليفة والصانع والناظر والخادم وحافر قبره ، وترجم عليه البخارى فى آخر الوصايا « باب نفقة قيم الوقف » وفيه إشارة إلى ترجيح حمل العامل على الناظر ، ومما يسأل عنه تخصيص النساء بالنفقة والمؤنة بالعامل ، هل بينهما مغايرة ، وقد أجاب عنه السبكى الكبير بأن المؤنة فى اللغة القيام بالكفاية والإنفاق بذل القوت ، فهذا يقتضى أن النفقة دون المؤنة ، والسر فى التخصيص المذكور الإشارة إلى أن أزواجه ﷺ لما اخترن الله ورسوله والدار الآخرة كان لابد لهن من القوت

قوله : (من حفر بئراً) فيه مجاز (١) والمقصود الشراء والتملك ، أو كان قد انسد فالحفر حقيقة .

فاقتصر على ما يدل عليه ، والعامل لما كان فى صورة الأجير فيحتاج إلى ما يكفيه اقتصر على ما يدل عليه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « من حفر إلخ » قال ابن بطال : هذا وهم من بعض الرواة ، والمعروف أن عثمان اشتراها ، لأنه حفرها ، قال الحافظ : هو المشهور فى الروايات فقد أخرجه الترمذى من رواية زيد بن أبى أنيسة عن أبى اسحق فقال فيه هل تعلمون أن رومة لم يكن يشرب من مائها إلا بثمن ، لكن لا يتعين الوهم ، فقد روى البغوى فى الصحابة من طريق بشر بن بشير الأسلمى عن أبيه قال : لما قدم المهاجرون المدينة استنكروا الماء وكانت لرجل من بنى غفار عين يقال لها رومة ، وكان يبيع منها القربة بمد ، فقال له النبى ﷺ تبيعنيها بعين فى الجنة ؟ فقال يارسول الله ليس لى ولا لعيالى غيرها ، فبلغ ذلك عثمان فاشتراها بخمسة وثلاثين ألف درهم ، ثم أتى النبى ﷺ فقال : أتجعل لى فيها ما جعلت له؟ قال نعم ، قال : قد جعلتها للمسلمين ، وإن كانت أولا عيناً فلا مانع أن يحفر فيها عثمان بئراً ، ولعل العين كانت تجرى إلى بئر فوسعها وطواها فنسب حفرها إليه ، اه . قال العينى : قال ابن بطال : ذكر الحفر وهم ، والذى يعلم فى الأخبار والسير أنه اشتراها ولا يوجد أن عثمان حفرها إلا فى حديث شعبة ، ثم ذكر ما تقدم من رواية البغوى فى معجم الصحابة عن بشر بن بشير ، ثم قال : وقال الكرمانى رومة بضم الراء وسكون الواو كانت ركية ليهودى يبيع المسلمين ماءها فاشتراها منه عثمان بعشرين ألف درهم ، وذكر الكلبى أنه كان يشترى منها قربة بدرهم قبل أن يشتريها عثمان ، وترجم الإمام البخارى على حديث الباب : إذا وقف أرضا أو بئراً واشترط لنفسه مثل دلاء المسلمين ، قال العينى : مقصوده من هذه الترجمة الإشارة الى جواز شرط الواقف لنفسه منفعة من وقفه ، وقال ابن بطال : لا خلاف بين العلماء أن من شرط لنفسه

(باب إذا قال الواقف لا نطلب ثمنه إلا إلى الله)

يعني(١) بذلك أن الوقف غير متوقف على خصوص لفظ الوقف بل المقصود هو المعنى كيفما حصل .

ولورثته نصيباً في وقفه أن ذلك جائز ، وقد مضى هذا المعنى في باب « هل ينتفع الواقف بوقفه » اه . قلت : ما حكى العيني عن ابن بطال من عدم الخلاف في ذلك ليس بصحيح ، والمسألة خلافية شهيرة ، والأوجه عندي أن هنا مسألتين : إحداهما انتفاع الواقف بوقفه وقد تقدم في الباب المذكور ، والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئاً ، وهو المقصود من هذه الترجمة ، وهو جائز عند أبي يوسف وأحمد ، ولا يجوز عند مالك والشافعي ومحمد كما تقدم عن المغني في الباب المذكور ١٢ .

(١) وبذلك جزم العيني إذ قال : يشير به الى أن الوقف يصح بأي لفظ دل عليه إما بمجرده أو بقرينة ، اه . وبه جزم ابن المنير كما سيأتي ، والمسألة خلافية ، قال الحافظ : قال الاسماعيلي قول المالك لا أطلب ثمنه إلا إلى الله لا يصيره وقفاً ، وقد يقول الرجل هذا لعبده فلا يصيره وقفاً ، ويقوله للمدبر فيجوز بيعه ، وقال ابن المنير مراد البخاري أن الوقف يصح بأي لفظ دل عليه إما بمجرده وإما بقرينة كذا قال ، وفي الجزم بأن هذا مراده نظر ، بل يحتمل أنه أراد أنه لا يصير بمجرد ذلك وقفاً ، اه . قلت : وما ذكره الحافظ من الاحتمال توجيه للقول بما لا يرضى به قائله فإن الإمام البخاري رحمه الله يقول : اذا قال الواقف كذا فهو جائز ، ومعناه ظاهراً أنه يجوز الوقف ، والحافظ يقول لا يصير به وقفاً ، والعجب من العلامة العيني ترك التعقب على ذلك مع شدته في التعقبات عليه ، ولعل الباعث للحافظ في ذلك أن الوقف لا يصير عند الشافعية بهذا اللفظ ، ولذا قال القسطلاني : ولا يصير الملك وقفاً بقول مالكه لا أطلب ثمنه إلا إلى الله ، وألفاظ الوقف صريحة كوقفت كذا وحبست وسبلت ، أو أرضي موقوفة أو محبسة أو مسبلة ، وكناية كحرمت هذه للبقعة

. . . .

للمساكين أو أبدتها ، ولو قال تصدقت به على المساكين ونوى الوقف فوجهان : أصحهما يصير وقفاً، وإن أضاف إلى معين فقال: تصدقت عليك ، أو قال لجماعة معينة لم يكن وقفاً على الصحيح بل ينفذ فيما هو صريح فيه وهو التمليك المحض ، اه . وقال الموفق ألفاظ الوقف ستة : ثلاثة صريحة ، وثلاثة كناية ، فالصريحة وقفت وحبست وسبلت ، متى أتى بواحدة من هذه الثلاث صار وقفاً من غير انضمام أمر زائد لأن هذه الألفاظ ثبت لها عرف الاستعمال بين الناس وانضم إلى ذلك عرف الشرع بقول النبي ﷺ : « إن شئت حبست أصلها وسبلت ثمرتها » فصارت هذه الألفاظ فى الوقف كلفظ التطليق في الطلاق ، وأما الكناية فهي تصدقت وحرمت وأبدت فليست صريحة فلا يحصل الوقف بمجردها ككنايات الطلاق ، فإن انضم إليها أحد ثلاثة أشياء حصل الوقف بها ، أحدها : أن ينضم إليها لفظة أخرى من الألفاظ الخمسة فيقول صدقة محرمة أو مؤبدة . الثانى : يصفها بصفات الوقف فيقول: صدقة لا تباع ولا توهب. الثالث : أن ينوى الوقف فيكون على مانوى إلا أن النية تجعله وقفاً فى الباطن دون الظاهر ، فإن اعترف بما نواه لزم فى الحكم ، وإن قال ما أردت الوقف فالقول قوله ، انتهى مختصراً . وفى الدر المختار : ركنه الألفاظ الخاصة كصدقة موقوفة مؤبدة على المساكين ونحوه من الألفاظ كموقوفة لله تعالى أو على وجه الخير، واكتفى أبو يوسف رحمه الله بلفظ موقوفة فقط ، قال ابن عابدين: وركنه الألفاظ الخاصة وهى ستة وعشرون لفظاً على ما بسط فى البحر ، وقوله : واكتفى أبو يوسف ، أى بدون ذكر تأبيد أوما يدل عليه كلفظ صدقة أو لفظ المساكين ونحوه ، وهذا إذا لم يكن وقفاً على معين كزيد أو أولاد فلان فإنه لا يصح بلفظ موقوفة لمنافاة التعيين للتأبيد ، ولذا فرق بين موقوفة وموقوفة على زيد حيث أجاز الأول دون الثانى ، قال فى البحر : لا يصح أى موقوفة فقط إلا عند أبى يوسف فإنه يجعلها بمجرد هذا اللفظ موقوفة على الفقراء ، وإذا كان مقيد الخصوص

(باب قول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر[1] أحدكم» إلخ).

المصرف أعنى الفقراء لزم كونه مؤبداً لأن جهة الفقراء لا تنقطع، ومشايخ بلخ يفتون بقول أبو يوسف لمكان العرف لأن العرف إذا كان يصرفه إلى الفقراء كان كالتنصيص عليهم، وهذا بناء على أن ذكر التأبيد أو ما يدلُ عليه غير شرط عنده، انتهى مختصراً. قلت: بسط صاحب البحر الكلام على الألفاظ الستة والعشرين، وذكر اختلاف الحنفية فى هذه الألفاظ ولم يذكر فيها ما فى الترجمة لا نطلب ثمنه إلا إلى الله ١٢.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب فى هذا التقرير مع كونه أصعب الأبواب ومع كون الآيات من أشكل آيات القرآن حكماً وإعراباً وتفسيراً كما جزم به غير واحد من العلماء، لأن الشيخ قدس سره بسط الكلام على هذه الرواية والقصة فى تقرير الترمذى أشد البسط لا يسعها هذا المختصر، وهذا من عادته المعروفة الشريفة أنه لا يبسط الكلام ههنا على ما تقدم فى الترمذى أو أبى داود، فإنه قدس سره درس أولا سنن الترمذى وبعد ختمه بدأ درس سنن أبى داود، وبعد ختمه بدأ درس البخارى كما تقدم فى المقدمة مفصلا. وزدت هذا القول للتنبيه على ذلك، وذكر مولانا محمد حسن المكى فى تقريره: قوله «شهادة بينكم» المراد بها الوصية، ولهذا أوردها فى كتاب الوصية، اه. وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب: الشهادة هى الوصية ههنا وقيل اليمين. وفى هامشه عن البحر المحيط: الشهادة ههنا هل هى التى تقام بها الحدود عند الحكام أو الحضور أو اليمين ثلاثة أقوال آخرها للطبرى، وقيل: تأتى الشهادة بمعنى الإقرار، وبمعنى العلم، وبمعنى الوصية، وخرجت هذه الآية عليه فيكون فيه أربعة أقوال إلى آخر ما فى حاشية الكوكب، ونذكر ههنا بعض الفوائد التى لم تتقدم فى الكوكب، منها ما قال الإمام محمد فى كتاب الآثار

. . . .

« باب شهادة أهل الذمة على المسلمين » أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى قوله تعالى : « شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت » إلى آخرها ، قال منسوخة ، قال محمد : وبهذا نأخذ وهو قول أبى حنيفة وإنما يعنى بهذه الشهادة فى السفر عند حضرة الموت على وصية إذا لم يكن أحد من المسلمين جازت شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ، نسخ ذلك فلا يجوز على وصية المسلم ولا غير ذلك من أمره إلا المسلمين » اه . ومنها ما قال صاحب الفيض : قوله « لشهادتنا أحق من شهادتهما » فإن قلت إن هذين كان مدعى عليهما ولا شهادة إلا على المدعى فكيف بشهادتهما وأجاب عنه صاحب المدارك بأنهما صارا مدعى(*) عليهما فى ضمن الكلام وراجع له الهداية لتعلم أن المدعى عليه أيضاً قد ينقلب مدعياً ، والأصوب ما ذكره الشاه عبد القادر فترجمه ببيان الحلف فانحل الإشكال بلا تكلف ، لأن إطلاق الشهادة على مثل هذا البيان مما لا ينكر عرفا ، ولا حاجة إلى جعلهما مدعى عليهما كما فعله صاحب المدارك » اه . ومنها ما قال الكرمانى : تميم الدارى ينسب إلى الدار وهو بطن من لخم بالمعجمة ويقال الدارى للعطار ولرب الغنم ، كان نصرانياً فأسلم سنة تسع ، سكن المدينة وبعد قضية عثمان انتقل إلى الشام وكان يختم القرآن فى ركعة ، اه . قلت : وهو الذى أخرج عنه أبو داود قصة الجساسة فى حديث الدجال ، وقال الحافظ : تميم الدارى الصحابى المشهور وذلك قبل أن يسلم تميم ، وعلى هذا فهو من مرسل الصحابى لأن ابن عباس لم يحضر القصة وقد جاء فى بعض الطرق أنه رواها عن تميم نفسه كما فى رواية الكلبى عند الترمذى والطبرى فقال : عن ابن عباس عن تميم الدارى قال : برىء الناس من هذه الآية غيرى وغير عدى

(*) هكذا فى الأصل ، والصواب بدله على الظاهر مدعيين وليس هذا نص كلام المدارك بل استنبطه من كلامه ١٢ ز .

قوله : (بغير محضر من الورثة(١)) لأن حقهم لم يتعلق بالمال ما لم تقض ديونه فلا حاجة إلى إحضارهم عند قضاء الديون لأنهم بعد كالأجانب فى ماله والأمر إلى الوصى فيه .

ابن بداء، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فأتيا الشام فى تجارتهما وقدم عليهما مولى لبنى سهم ، ويحتمل أن تكون القصة وقعت قبل الإسلام ، ثم تأخرت المحاكمة حتى أسلموا كلهم ، فإن فى القصة ما يشعر بأن الجمع تحاكموا إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فلعلها كانت بمكة سنة الفتح ، اه . وهكذا قال العينى : فقال بعد ذكر رواية الترمذى المذكورة : إذا كان كذلك يكون القصة قبل الإسلام والتحاكم بعد إسلام الكل فيحتمل أنه كان بمكة سنة الفتح ، اه . وتبعهما القسطلانى : ويشكل عليه أن إسلام تميم لما كان سنة تسع كما تقدم عن الكرمانى ، وتبعه العينى فى ذلك ، فكيف يكون التحاكم بعد إسلامه سنة الفتح فتأمل . ومنها ما قال الحافظ : عدى بن بداء بالموحدة وتشديد المهملة مع المد ، لم تختلف الروايات فى ذلك إلا ما رأيته فى كتاب القضاء للكرابيسى فإنه سماه البداء بن عاصم، ووقع عند الواقدى أن عدى بن بداء كان أخا تميم الدارى فإن ثبت فلعله أخوه لأمه أو من الرضاعة ، لكن فى تفسير مقاتل بن حيان أن رجلين نصرانيين أحدهما تميم والآخر يمانى ، وفى العينى : عدى بفتح العين وكسر الدال المهملتين وتشديد الياء ، قال الذهبى : عدى بن بداء مذكور فى تفسير شهادة بينكم فى رواية الترمذى ، والصحيح أن عديا نصرانى لم يبلغنا إسلامه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : « باب قضاء الوصى إلخ » قال الداودى: لاخلاف بين العلماء فى حكم هذه الترجمة أنه جائز ، اه . وهكذا قال العينى : لا خلاف بين العلماء فى جواز ذلك فإن جابراً أوفى دين والده بغير حضور أخواته اللاتى هن من الورثة ، اه .

. . . .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخاری رحمه الله ذكر حديث الباب برواية محمد بن سابق أو الفضل بن يعقوب عنه ، قال الحافظ : هكذا وقع ههنا بالشك ، وقد روى البخاری عن محمد بن سابق بواسطة فی أول حديث فی الجهاد وهو عقب هذا سواء، وفی المغازی والنكاح والأشربة ، ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فی هذا الموضع مع التردد فی ذلك ، اه . قال القسطلانی : الشك من المؤلف ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فی هذا الموضع مع التردد فی ذلك ، اه .

كتاب الجهاد [1]

(۱) قال الكرمانی : الجهاد مصدر جاهدت العدو إذا قاتلته ببذل كل واحد منهما جهده أى طاقته فى دفع صاحبه ، وبحسب الاصطلاح قتال الكفار لتقوية الدين ، اه . وقال الحافظ : الجهاد بكسر الجيم أصله لغة المشقة ، يقال جهدت جهاداً بلغت المشقة ، وشرعاً بذل الجهد فى قتال الكفار ، ويطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفساق ، فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ، ثم على العمل بها ، ثم على تعليمها ، وأما مجاهدة الشيطان : فعلى دفع ما يأتى به من الشبهات وما يزينه من الشهوات ، وأما مجاهدة الكفار : فتقع باليد والمال واللسان والقلب ، وأما مجاهدة الفساق : فباليد ثم اللسان ثم القلب ، اه . وفى الأوجز قال الراغب: الجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع فى مدافعة العدو ، والجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر والشيطان والنفس ، وقد قال النبى ﷺ : « المجاهد من جاهد نفسه » كذا فى المشكاة برواية شعب البيهقى ، وقال ابن العربى فى العارضة : هذا مذهب الصوفية أن الجهاد الأكبر جهاد العدو الداخل وهو النفس ، قالوا : وهو المراد بقوله تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» وليس المجاهد من جاهد العدو المباين وإنما المجاهد من جاهد العدو المخالط ، ولذا قال النبى ﷺ وقد رجع من غزاة : «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» انتهى مختصراً . وهذا حديث معروف عند الصوفية ذكره الغزالى فى عدة مواضع من الإحياء ، قال صاحب الإتحاف : قال العراقى : رواه البيهقى عن حديث جابر وقال : هذا إسناد فيه ضعف ، وقال الغزالى فى موضع آخر : وقال نبينا ﷺ لقوم قدموا من الجهاد : « مرحباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر

قوله : (لأجده) أی ما یکون (١) العمل به ممکنا لکم ولیس المنفی الوجود مطلقاً ، ثم إن الفضیلة المذکورة ههنا جزئیة وهی کون المجاهد مشتغلا فیما خرج لأجله لیله ونهاره فی یقظته ورقدته حاضراً أو لاهیاً ، ولذلک کان له الأجر فی کل ما یفعله هو أو أجیره أو دابته إلی غیر ذلک ، ولیست تلک الفضیلة فی سائر الطاعات غیر الجهاد فإن المصلی والصائم یؤجران ما کانا فی صلاتهما أو صومهما لابعد

إلی الجهاد الأکبر ، قیل : یارسول الله ، وما الجهاد الأکبر؟ قال : جهاد النفس ، قال العراقی : رواه البیهقی فی الزهد ، وقال ﷺ : المجاهد من جاهد نفسه فی طاعة الله ، قال العراقی : رواه الترمذی فی أثناء حدیث وصححه ، وابن ماجه من حدیث فضالة بن عبید ، قال صاحب الإتحاف : وکذلک أخرجه ابن حبان فی الصحیح ، اه .

والسیر بکسر السین جمع السیرة وهی الطریقة ، وترجموه بها لأن الأحکام المذکورة فیه متلقاة من سیرة رسول الله ﷺ فی غزواته ، کذا فی الکرمانی وتبعه الحافظ فی الفتح ، وقال ابن عابدین : هذا الکتاب یعبر بالسیر والجهاد والمغازی فالسیر جمع سیرة وهی فعلة بکسر الفاء من السیر فتکون لبیان هیئة السیر وحالته إلا أنها غلبت فی لسان الشرع علی أمور المغازی وما یتعلق بها کالمناسک علی أمور الحج ، اه ١٢ .

(١) أراد الشیخ قدس سره بذلک الجمع بین مختلف ماورد فی أفضل الأعمال ، وما أفاد من قوله ما یکون العمل به ممکناً لکم ، یؤیده ما قال الحافظ : قوله لا أجده هو جواب النبی صلی الله علیه وسلم ، وقوله « هل تستطیع »کلام مستأنف، ولمسلم من طریق سهیل بن صالح عن أبیه بلفظ : قیل ما یعدل الجهاد ؟ قال : لا تستطیعونه فأعادوا علیه مرتین أو ثلاثاً ، کل ذلک یقول لا تستطیعونه ، وقال فی الثالثة « مثل الجهاد فی سبیل الله » الحدیث ، وأخرج الطبرانی نحو هذا الحدیث من حدیث سهل بن معاذ بن أنس عن أبیه وقال فی آخره : لم یبلغ العشر من عمله ، اه . فلفظ مسلم لا تستطیعونه یؤید توجیه الشیخ قدس سره العزیز .

وإن كانت فضيلة الصلاة أو غيرها من الطاعات أزيد (١) من فضـــل المجاهد في نفسها لا من تلك الحيثية ، وعلى هذا فلا تنافي بين هذه الرواية والتي تقدمت من أن فضل العمل الصلاة لوقتها .

---

(١) قال ابن عابدين : وفضل الجهاد عظيم ، كيف وحاصله بذل أعز المحبوبات وهو النفس ، وإدخال أعظم المشقات عليه تقرباً بذلك إلى الله تعالى وأشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها ، ولذا قال ﷺ وقد رجع من غزاة : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » ، ويدل عليه أنه ﷺ قد أخره في الفضيلة عن الصلاة على وقتها في حديث ابن مسعود أي المذكور في البخاري قريباً ، ولا تردد في أن المواظبة على أداء فرائض الصلاة في أوقاتها أفضل من الجهاد لأنها فرض عين ولأن الجهاد ليس إلا للإيمان وإقامة الصلاة فكان حسناً لغيره والصلاة حسنة لعينها وهي المقصودة منه ، وتمام تحقيق ذلك مع ما ورد في فضل الجهاد وفي فتح القدير وقد نص على ذلك الإمام السرخسي في شرح السير الكبير حيث قال عن أبي قتادة أن رسول الله ﷺ قام يخطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر الجهاد فلم يدع شيئاً أفضل من الجهاد إلا الفرائض ، يريد به الفرائض التي تثبت فريضتها (*) عيناً وهي الأركان الخمسة ، لأن فرض العين آكد من فرض الكفاية والثواب بحسب أكادة الفرضية فلهذا استثنى الفرائض ، اه . قال العيني : واختلاف الأحاديث في أفضل الأعمال لاختلاف السائلين واختلاف مقاصدهم أو باختلاف الوقت أو بالنسبة إلى بعض الأشياء ، اه . وقال الخرقي : قال أبو عبد الله لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، وقال صاحب الفيض : إن شغل العلم أفضـل الأشغال عند أبي حنيفة ومالك ، وعند أحمد الجهاد أفضلها ، كذا في منهاج السنة لابن تيمية ، وفي كتاب السفاريني عن أحمد رواية نحو

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

قوله : (بأن يتوفاه أن يدخله الجنة) كلمة على محذوفة والتقدير بأن يتوفاه على أن يدخله الجنة ، وكثيراً ما يحذف حرف الجر من قبل على[1] ، وقوله أو يرجعه عطف على يتوفاه .

أبى حنيفة ومالك ، وهذا كله إذا لم يكن الجهاد فرض الوقت ، لأن الكلام فى الفضائل دون الفرائض ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر إن مالكا وأبا حنيفة ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل ، على عكس ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله ، وعن أحمد روايتان : إحداهما فى فضل العلم والأخرى فى فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية فى منهاج السنة ، اه . قلت : وتقدم عن الخرقى أن الجهاد أفضل ، وفى المقنع أفضل ما يتطوع به الجهاد ، وفى الشرح الكبير : قال أحمد لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، روى ذلك عنه جماعة من أصحابه ، اه . قلت : وما حكى من مسلك الشافعى يخالفه ما فى المرقاة عن شرح السنة عن الشافعى رحمه الله تعالى : طلب العلم أفضل من صلاة النافلة ، قال القارى : لأنه إما فرض عين أو فرض كفاية وهما أفضل من النافلة ، اه . قلت : وهذا يتمشى فى الجهاد أيضاً ومع ذلك فإن الأحاديث الواردة فى فضل العلم أكثر مما ورد فى فضل الجهاد ، وقال القسطلانى : ولو لم يكن من فضيلة العلم إلا آية « شهد الله » فبدأ الله تعالى بنفسه وثنى بملائكته وثلث بأهل العلم ، وناهيك بهذا شرفاً ، والعلماء ورثة الأنبياء ، كما ثبت فى الحديث ، وإذا كان لا رتبة فوق النبوة فلا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة ، اه .

(١) كذا فى الأصل ، والصواب بدله قبل ان ، واحتاج الشيخ إلى ذلك لأن استعمال التوكل بحرف الجر ، قال المجد : وكل بالله وتوكل عليه ، اه . وفى العينى : قوله « أن يدخله الجنة » أى بأن يدخله الجنة ، وأن فى الموضعين مصدرية تقديره ضمن الله بتوفيه بدخول الجنة ، اه . وقال الحافظ : قوله « أن يدخله الجنة » أى بغير حساب ، أو المراد أن يدخله الجنة ساعة موته كما ورد أن أرواح الشهداء تسرح

(وقال عمر(١) اللهم ارزقني شهادة إلخ) وكانت المدينة مخصصة بمنقبة وكرامة فسأل الشهادة فيها دون المعركة لئلا يدفن خارجا منها ولا يموت خارجها ولو شهيداً .

في الجنة ، وبهذا التقرير يندفع إيراد من قال ظاهر الحديث التسوية بين الشهيد والراجع سالماً ، لأن حصول الأجر يستلزم دخول الجنة ، ومحصل الجواب أن المراد بدخول الجنة دخول خاص، وقوله «أو يرجعه» بفتح أوله منصوب بالعطف على يتوفاه ، وقوله : مع «أجر أو غنيمة» أي مع أجر خالص إن لم يغنم شيئاً أو مع غنيمة معها أجر ، وكأنه سكت عن الأجر الثاني الذي مع الغنيمة لنقصه بالنسبة إلى الأجر الذي بلا غنيمة ، والحامل على هذا التأويل أن ظاهر الحديث أنه إذا غنم لا يحصل له أجر ، وليس ذلك مراداً ، بل المراد أو غنيمة معها أجر أنقص من أجر لم يغنم لأن القواعد تقتضي أنه عند عدم الغنيمة أفضل منه . وأتم أجراً عند وجودها ، فالحديث صريح في نفي الحرمان وليس صريحاً في نفي الجمع ، وقال الكرماني : معنى الحديث أن المجاهد إما يستشهد أولا ، والثاني لا ينفك من أجر أو غنيمة مع إمكان اجتماعهما ، فهي قضية مانعة الخلو لا الجمع إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أيضاً أشد البسط ، وقال الشيخ في الكوكب : وكلمة أو ههنا ليست للتقسيم البحت حتى يلزم الاكتفاء بأحدهما ، بل المذكور معظم ما لديه ، أو المعنى رجعته بأجر صرف إن لم يغنم ، وبه وبالغنيمة إن غنم شيئاً فالترديد على سبيل منع الخلو ، اهـ ١٢ .

(١) تقدم ذلك موصولا في آخر الحج في أبواب فضائل المدينة ، قال الحافظ : ذكر ابن سعد سبب دعائه بذلك وهو ما أخرجه بإسناد صحيح عن عوف بن مالك : «أنه رأى رؤيا فيها أن عمر شهيد مستشهد ، فقال لما قصها عليه : أنى لي بالشهادة وأنا بين ظهراني جزيرة العرب لست أغزو والناس حولي ، ثم قال : بلى يأتي بها الله إن شاء» ، وأخرج الاسماعيلي بسنده عن حفصة قالت : سمعت عمر يقول : اللهم قتلا في سبيلك ووفاة ببلد نبيك ، قالت : فقلت وأنى يكون هذا قال : يأتي بها الله

(باب تمنى الشهادة)

دفع بذلك(١) التوهم الناشى عن نهى التمنى المتعلق بالموت .

إذا شاء ، وذكره ابن سعد وفى آخره : « إن الله يأتى بأمره إن شاء » ، اه . قلت وقد جزم بذلك لأنه سمع عن النبى ﷺ شهادته ، فنى المشكاة برواية البخارى عن أنس : أن النبى ﷺ صعد أحداً وأبو بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان رضى الله عنه فرجف بهم فضربه برجله فقال : اثبت أحد فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان، ووقع نحو ذلك على ثبير مكة فتحرك الجبل فقال : اسكن ثبير فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، وقد استشهد بذلك عثمان حين أشرف على الدار كما فى المشكاة مفصلا برواية الترمذى وغيره ، وقد ذكر الحافظ لدعاء عمر هذا طرقا كثيرة ، ومن جملتها طريق أخرجها عمر بن شبة من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن عمر إسنادها صحيح، ومن وجه آخر منقطع، وزاد: فكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يدرون ما وجهه حتى طعن أبو لؤلؤة عمر رضى الله عنه ، اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة ، وعلى ما أفاده لاتكون الترجمة مكررة بما تقدم قريبا من « باب الدعاء بالجهاد والشهادة إلخ » ، ولم يتعرض لذلك العينى ولا القسطلانى ، وأحال الحافظ هذه الترجمة على الماضية فقال : قوله « باب تمنى الشهادة » تقدم توجيهه فى أول كتاب الجهاد ، وأن تمنيها والقصد لها مرغب فيه مطلوب ، اه . وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة ، وأما على ما أفاده الشيخ فيكون الغرض من هذه الترجمة الثانية دفع ما يتوهم من النهى عن تمنى الموت ، وأما الترجمة الأولى التى أشار إليها الحافظ بقوله تقدم توجيهه هو ما قال فى الباب المذكور ، قال ابن المنير وغيره : وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم وإعانة من يعصى الله على من يطيعه ، لكن القصد إنما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة وليس ما ذكره مقصوداً لذاته وإنما يقع من ضرورة الوجود فاغتفر حصول(*)

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر لحصول المصلحة العظمى . . حصول ما يقع إلخ ١٢ ز.

قوله : (ما تخلفت عن سرية) وليس ذلك(١) حصراً للعلة المانعة عن الخروج، بل المراد التنبيه على أن عدم الخروج إنما هو للعذر ، والتمني هو الخروج فلا ينافيه إقامته فيها لغير ذلك من الأعذار مع وجود الظهر والعدة .

قوله : (ما يسرنا أنهم عندنا) وفيه(٢) الترجمة فإن استماعه باعث على التمني ، وكذلك قوله ما يسرهم أنهم عندنا .

المصلحة العظمى من دفع الكفار وإذلالهم وقهرهم بقصد قتلهم بحصول ما يقع في ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين ، وجاز تمني الشهادة لما يدل عليه من صدق من وقعت له من إعلاء كلمة الله حتى بذل نفسه في تحصيل ذلك ، اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال الحافظ: قدس سره قوله «لولا أن رجالا من المؤمنين إلخ» وفي رواية أبي زرعة وأبي صالح : « لولا أن أشق على أمتي » ورواية الباب تفسر المراد بالمشقة المذكورة وهي أن نفوسهم لا تطيب بالتخلف ولا يقدرون على التأهب لعجزهم عن آلة السفر من مركوب وغيره وتعذر وجوده عند النبي ﷺ ، وصرح بذلك في رواية همام ، ولفظه « لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيتبعوني ، ولا تطيب أنفسهم أن يقعدوا بعدي » ورواه الطبراني من حديث أبي مالك الأشعري وفيه : « ولو خرجت ما بقي أحد فيه خير إلا انطلق معي وذلك يشق علي وعليهم » والنكتة في إيراد قوله : « والذي نفسي بيده إلخ » عقب تلك تسلية الخارجين في الجهاد عن مرافقته لهم وكأنه قال : الوجه الذي يسيرون له فيه من الفضل ما أتمنى لأجله أني أقتل مرات ، فهما فاتكم من مرافقتي والقعود معي من الفضل يحصل لكم مثله أو فوقه من فضل الجهاد فراعى خواطر الجميع ، وقد خرج النبي ﷺ في بعض المغازي وتخلف عنه المشار إليهم وكان ذلك حيث رجحت مصلحة خروجه على مراعاة حالهم ، وسيأتي بيان ذلك في « باب من حبسه العذر » اهـ .

(٢) وقال الحافظ : وجه دخوله في هذه الترجمة من قوله : ما يسرهم أنهم

قوله : (أقواما من(١) بنی سليم) فيه تقديم وتأخير وكانت العبارة أقواما

عندنا أی لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، وبهذا التقرير يحصل الجمع بين حديثی الباب ، ودليل ماذكرته من الاستثناء ما سيأتی بعد أبواب من حديث أنس أيضاً مرفوعاً: « ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا إلا الشهيد » الحديث ، اهـ . وقال العينی : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله : « ما يسرهم أنهم عندنا » وذلك أنهم لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، اهـ . ولم يتعرض الكرمانی ولا القسطلانی لوجه المناسبة ١٢ .

(١) فی هذا الحديث وهم لا تردد فيه ، وهو من منتقدات شيخنا كما تقدم فی مقدمة اللامع فی منتقدات الشيخ ، قال الحافظ : قال الدمياطی هو وهم ، فإن بنی سليم مبعوث إليهم والمبعوث هم القراء وهم من الأنصار ، قال الحافظ : التحقيق أن المبعوث إليهم بنو عامر ، وأما بنو سليم فغدروا بالقراء المذكورين ، والوهم فی هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخاری فقد أخرجه فی المغازی عن موسى ابن اسماعيل عن همام فقال : « بعث أخاً لأم سليم فی سبعين راكباً وكان رئيس المشركين عامر بن طفيل » الحديث ، فلعل الأصل بعث أقواما معهم أخو أم سليم إلى بنی عامر فصارت من بنی سليم ، وقد تكلف لتأويله بعض الشراح فقال: يحمل على أن أقواما منصوب بنزع الخافض ، أی بعث إلى أقوام من بنی سليم منضمين إلى بنی عامر ، وحذف مفعول بعث اكتفاء بصفة المفعول عنه ، أو فی زائدة ويكون سبعين مفعول بعث ، ويحتمل أن تكون من ليست بيانية بل ابتدائية ، أی بعث أقواما ولم يصفهم من بنی سليم أو من جهة بنی سليم ، اهـ . قال الحافظ: وهذا أقرب من التوجيه الأول ولا يخفى ما فيهما من التكلف ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بقوله بعض الشراح إلى الكرمانی ، فإنه ذكر أولا أنساب بنی سليم وغيرهم ثم قال : إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا وهم فی كلام البخاری لصحة أن يقال أقواماً منصوب بنزع الخافض ،

إلى بنى عامر من بنى سليم فإن بنى عامر(١) بطن منهم ، فإما أن تحمل على الغلط

أى إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر ، فإن قلت : أين مفعول بعث ؟ قلت : اكتفى بصفة الفعل(*) عن المفعول ، أى بعث بعثاً أو طائفة فى جملة سبعين أو كلمة فى زائدة والسبعين هو المفعول ، وأهل المعانى يسمونها بـ فى التجريدية ، وقد يجاب بأن من ليس بياناً بل ابتدائية ، أى بعث من جهتهم أو بعث بعثاً مساوية(**) بنو سليم انتهى مختصراً ، قلت: ذكرت أصل كلام الكرمانى مختصراً لشىء من الاختلاف فيه وفى كلام الحافظ ، وحكى العينى كلام الكرمانى ثم تعقب عليه فقال : هذا كله تعسف إلى آخر ما بسطه ، قلت : وهذه السرية تسمى سرية المنذر إلى بئر معونة كما أشرت إليه فى المقدمة ، وتسمى بسرية القراء أيضاً ، وقصتها مختصرة أن النبى ﷺ أتاه رعل فزعموا أنهم أسلموا فاستمدوه على قومهم ، فأمدهم النبى ﷺ بسبعين من الأنصار القراء ، فانطلقوا معهم حتى إذا بلغوا بئر معونة غدروا بهم واستصرخوا عصية وذكوان وهو بطن من سليم فقتلوا الصحابة القراء رضى الله عنهم أجمعين ، فقنت النبى ﷺ شهراً يدعو عليهم وهو أول قنوت النازلة ١٢ .

(١) هكذا يظهر من كلام الدمياطى وغيره الذين جعلوا بنى سليم مبعوثا إليهم ، والظاهر من كلام الحافظ كما ذكره فى المغازى فى « باب غزوة الرجيع ورعل الخ » تحت حديث أنس : « بعث أناسا يقال لهم القراء إلى ناس من المشركين بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد » الحديث ، أنهم غيرهم إذ قال : فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد غير الذين قتلوا المسلمين ، وأصحاب العهد هم بنو عامر ورأسهم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر المعروف بملاعب الأسنة ، وأن الطائفة

(*) وفى العينى بدله يساويهم بنو سليم ١٢ ز .

(**) وفى العينى بدله بصفة المفعول وهو موافق لما تقدم عن الفتح وهو الصحيح ١٢ ز

أو يتكلف فيقال إن المفعول هم القراء محذوف والفعل موصول بحذف الصلة والتقدير ، بعث القراء إلى أقوام من بنى سليم ، ثم أبدل عنه فقال إلى بنى عامر ، وقوله فى سبعين رجلا حال من القراء كائنين فى سبعين رجلا ، وتوجيه الظرفية أن القراء كان بعض منهم لا كلهم فكان شمولهم على القراء شمول الكل على بعضه ، والتوجيه الثانى أن يقال إن الذين أتوا من بنى سليم يطلبون القراء وكانوا مسلمين جعلوا كأنهم هم الأصل والمرسلون من المدينة وهم القراء تبع لهم ، وعلى هذا فمعنى قوله أقواما أى رجالا ، فصار الحاصل أنه بعث رجالا من بنى سليم إلى قبائلهم ، وقد كان بعثهم فى سبعين رجلا من أهل المدينة يقال لهم القراء ، ومن الظاهر أن

الأخرى من بنى سليم ، وأن عامر بن الطفيل وهو ابن أخى ملاعب الأسنة أراد الغدر بأصحاب النبى ﷺ فدعا بنى عامر إلى قتالهم فامتنعوا وقالوا : لا نخفر ذمة أبى براء ، فاستصرخ عليهم عصية وذكوان من بنى سليم فأطاعوه وقتلوهم ، اهـ. ونص كلام الكرمانى أنهم غيرهم إذ قال : إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر كما تقدم فى كلامه ، وقال قبل ذلك أن رعلا هو ابن مالك بن عوف بن امرئ القيس ابن بهثة بن سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة وذكوان هو بن ثعلبة بن بهثة ، وعصية هو بن خفاف بن امرئ القيس وعامر بن الطفيل الذى قصدهم هو طفيل ابن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة ، فهوازن هو أخو سليم ، وأما بنو عامر فهم أولاد عامر ابن صعصعة ، اهـ. وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « واستمدوه » أى طلبوا أن يرسل إليهم مدده فيعظونهم ويعلمونهم. ويجاهدون معهم من خالفهم ، وكان هذه المستمدون مسلمين فذهبوا إلى بلدانهم وأرسل النبى ﷺ خلفهم مدده ، فلما بلغوا بئر معونة وكانت فى طريقهم قبل تلك الفرق الأربعة المستمدين ، وكانت تلك الفرق وراء بئر معونة فأرادوا أن يعظوا أصحاب بئر معونة فأخذوا منهم الإجازة والعهد ، وكان لهم عهد آخر قبل هذا مع النبى عليه السلام ، وكانوا هم وتلك

هؤلاء القادمون من تلك القبائل مسلمين كانوا فى السبعين كون القليل فى الكثير فصحت الظرفية أيضاً ، أو يقال مندمجين أو مندرجين فى السبعين .

(باب عمل صالح قبل القتال)

يعنى بذلك(١) أن الصالح يؤجر فى عمله مالا يؤجر الفاسق ، فوجب تقديم العمل الصالح ليؤجر أكثر مما يؤجر دونه ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، فإن الإسلام من(٢) العمل الصالح وقد أمر بتقديمه .

الفرق الأربعة كلهم قبيلة واحدة يسكنون فى تلك البلدان ، بعضهم كانوا أسلموا وبعضهم لم يسلموا لكنهم كانوا فى صلح النبى ﷺ وعهده ، فمع هذين العهدين غدروا وقتلوا المدد ، فلما بلغ المستمدين منهم خبر قتلهم المدد سخطوا عنهم وسبوهم لكنهم فعلوا ما فعلوا ، فما ورد من دعاء النبى ﷺ على الفرق المذكورة ، فالمسلمون منهم مستثنون عنه ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاهرة ، وفى مناسبة الترجمة للآية خفاء ، وكأنه من جهة أن الله تعالى عاتب من قال إنه يفعل الخير ولم يفعله ، وأثنى على من وفى وثبت عند القتال ، أو من جهة أنه أنكر على من قدم على القتال قولا غير مرضى فكشف الغيب أنه أخلف ، فمفهومه ثبوت الفضل فى تقديم الصدق والعزم الصحيح على الوفاء وذلك من أصلح الأعمال ، قال الحافظ : وهذا الثانى أظهر فيما أرى ، اهـ . وقال الكرمانى : المقصود من الآية فى الترجمة قوله « صفاً كأنهم بنيان مرصوص » لأن الصف فى القتال من العمل الصالح قبل القتال ، وقيل : يجوز أن يريد استواء ثباتهم فى البناء حتى يكونوا فى اجتماع الكلمة كالبنيان ، وقيل : مفهومه مدح الذين قالوا وعزموا وقاتلوا والقول فيه والعزم عليه عملان صالحان ، اهـ ١٢ .

(٢) وبذلك جزم العينى إذ قال : مطابقته للترجمة فى قوله : « أسلم ثم قاتل »

قوله : (اجتهدت عليه فى البكاء) أى المباح[١] منه ، فأما إذا كان مغفوراً فإن غلبة السرور يمنعنى من مباحه أيضاً .

وقد أتى بالعمل الصالح بل بأفضل الأعمال وأقواها صلاحا وهو الإسلام ثم قاتل بعد أن أسلم ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الخطابى أقرها النبى ﷺ على هذا أى فيؤخذ منه الجواز ، قال الحافظ : كان ذلك قبل تحريم النوح فلا دلالة فيه ، فإن تحريمه كان عقب غزوة أحد ، وهذه القصة كانت عقب غزوة بدر ، ووقع فى رواية سعيد بن أبى عروبة : اجتهدت فى الدعاء بدل قوله فى البكاء وهو خطأ ، ووقع ذلك فى بعض النسخ دون بعض ، ووقع فى رواية حميد الآتية فى صفة الجنة من الرقاق ، وعند النسائى : فإن كان فى الجنة لم أبك عليه ، وهو دال على صحة الرواية بلفظ البكاء ، اه . وقال القسطلانى: نقل ابن حجر وتبعه العينى عن الخطابى أنه أقرها النبى ﷺ على هذا فيؤخذ منه الجواز ، ثم تعقباه بأن ذلك كان قبل تحريم النوح الخ ، وفى هذا نظر لا يخفى ، فإنها لم تقل اجتهدت عليه فى النوح ، ولا يلزم من الاجتهاد فى البكاء النوح ، وليس فيما نقلاه عن الخطابى ما يفهم ذلك ، بل قوله أقرها على هـذا إشارة إلى البكاء المذكور فى الحديث ، ولا ريب أن البكاء على الميت قبل الدفن وبعـــده جائز اتفاقا ، اه . قلت : هذا هو الذى اختاره الشيخ وأجاد فى وجه عدم البكاء ، ويؤيده ما فى العينى : ولما قال رسول الله ﷺ لأمه ما قال رجعت وهى تضحك وتقول بخ بخ لك يا حارثة ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما فى حديث الباب أن أم الربيع بنت البراء وهى أم حارثة ابن سراقة ، فقوله أم حارثة بن سراقة صحيح لا مراء فيه ، وأما قوله أم الربيع بنت البراء وهم من بعض الرواة ، قال الحافظ : قوله إن أم الربيع بنت البراء كذا لجميع رواة البخارى ، وقال بعد ذلك : وهى أم حارثة بن سراقة وهذا الثانى هو المعتمد

قوله : (اصطبح ناس الخمر) دلالته(١) على الآية وهى قوله تعالى « إن الله لا يضيع أجر المحسنين » ظاهرة ، فإنهم لو أخذوا على فعلتهم تلك كان ذلك إضاعة لفعل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا محرم مذهبهم .

والأول وهم ، نبه عليه غير واحد من آخرهم الدمياطى فقال : قوله أم الربيع بنت البراء وهم وإنما هى الربيع بنت النضر عمة أنس بن مالك ، وقد رواه الترمذى وابن خزيمة عن قتادة عن أنس : «أن الربيع بنت النضر أتت النبى ﷺ وكان ابنها حارثة بن سراقة أصيب يوم بدر »الحديث ، وقال ابن الأثير فى جامع الأصول: الذى وقع فى كتب النسب والمغازى وأسماء الصحابة أن أم حارثة هى الربيع بنت النضر عمة أنس ، اه مختصراً . وذكر العلامة الكرمانى احتمالات بعيدة لتوجيه رواية البخارى ثم قال : وارتكاب هذه التكلفات أولى من تخطية العدول الأثبات ، وقال الحافظ : الظاهر أنه وهم كما تقدم والخطب فيه سهل ، ولا يقدح ذلك فى صحة الحديث ولا فى ضبط رواته ، اه . وقال العينى بعد ذكر كلام الكرمانى : هذه تعسفات ، والأنسب ما تعرف بالاحتمالات ، والعدول الثقات غير معصومين عن الخطأ ، ودعوى الأولوية غير صحيحة ، اه . ثم ما ترجم به الإمام البخارى من قوله : « من أتاه سهم غرب » فلعله لدفع ما يتوهم من أنه إذا لم يدر القاتل فلا يدرى أقتل من سهم كافر أو مسلم أو غير ذلك ، فنبه الإمام البخارى بالترجمة والحديث أن قتيل المعركة شهيد وإن لم يدر قاتله ١٢ .

(١) قال ابن المنير : مطابقته للترجمة فيه عسر إلا أن يكون مراده أن الخمر التى شربوها يومئذ لم تضرهم ، لأن الله عز وجل ، أثنى عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، وإنما كان ذلك لأنها كانت يومئذ مباحة ، قال الحافظ : ويمكن أن يكون أورده للإشارة إلى أحد الأقوال فى سبب نزول الآية المترجم بها ، فقد روى الترمذى من حديث جابر رضى الله عنه أيضاً : إن الله لما كلم والد جابر وتمنى أن يرجع إلى الدنيا ، ثم قال : يارب بلغ من ورائى ، فأنزل الله تعالى :

قوله : (إلا امرأة واحدة جاءت بشق إلخ) واعل(١) إتيانها بشق كان مبنياً على ما عزم سليمان من أن يقول إن شاء الله ، ثم إنه لم يمكن له أن يتم عزمه فبقى

« ولا تحسبن الذين قتلوا فی سبيل الله » الآية ، اه . وقال العينی : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله شهداء ، والخمر التی شربوها يومئذ لم تضرهم لأنها كانت مباحة فی وقت شربهم ، ولهذا أثنی الله عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، اه . قال السندی : مطابقة هذا الحديث للترجمة عسرة جداً كما ذكره الشراح ، اه . وقال القسطلانی بعد ذكر قول ابن المنير : قال فی المصابيح : بعد ذكره لهذا لم تحصل النفس على شفاء من مطابقة الحديث للترجمة ، لأن هؤلاء الذين اصطبحوا ثم ماتوا وهی فی بطونهم لم يفعلوا ما يتوقع عليه عتاب ولا عقاب ضرورة أنها كانت مباحة حينئذ ، فهی كغيرها من مباحات صدرت منهم ذلك اليوم ، فما الحكمة فی تخصيص هذا المباح دون غيره ، وأجاب فی فتح الباری بإمكان أن أورده للإشارة إلى أحد الأقوال فی سبب النزول فذكر كلام الحافظ المتقدم ، قلت : والفرق بينهما وبين المباحات الأخر ظاهر ، وهو أنها حرمت فی ذلك اليوم وقد كانت فی بطونهم بخلاف المباحات الأخر ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فی وجه الإتيان بواحد ساقطاً أحد شقيه ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم بسطوا الكلام على قوله « إلا واحداً إلخ » قال الحافظ : قوله « إلا واحداً » وفی رواية شعيب : « فلم يحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل » وفی رواية أيوب عن ابن سيرين : « ولدت بشق غلام » وفی رواية هشام عنه « نصف إنسان » وحكى النقاش فی تفسيره أن الشق المذكور هو الجسد الذی ألقی على كرسيه ، وقال غير واحد من المفسرين : إن المراد بالجسد المذكور شيطان ، وهو المعتمد والنقاش صاحب مناكير ، اه . وقال القسطلانی بعد ذكر قول نقاش وكلام البيضاوی : يشير إلى تصويبه ، اه . قلت : قال البيضاوی

ناقصاً ، فكذلك الولد صار باقياً بنقصان فيه ولم يكمل .

فى تفسير قوله تعالى . « ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً » أظهر ماقيل فيه ماروى مرفوعاً : «أنه قال: لأطوفن الليلة على سبعين امرأة » الحديث ، فذكر حديث الباب ثم ذكر الأقوال الاخر فى تفسير الآية ، وهكذا ذكر المفسرون الأقوال فى تفسيرها ، وقال صاحب الجمل : قال القاضى عياض وغيره من المحققين لايصح مانقله الإخباريون من تشبه الشيطان به وتسلطه على ملكه ، وقد عصم الله تعالى الأنبياء من مثل هذا ، والذى ذهب إليه المحققون أن سبب فتنته ماأخرجاه فى الصحيحين من حديث أبى هريرة : « قال سليمان عليه السلام لأطوفن الليلة » فذكر حديث الباب ثم قال : قال العلماء : والشق هو الجسد الذى ألقى على كرسيه حين عرض عليه ، وهى عقوبته ومحنته لأنه لم يستثن لما استغرق من الحرص وغلب عليه من التمنى ، وقيل : نسى أن يستثنى كما صح فى الحديث لينفذ أمر الله ومراده فيه ، اه . وقال القارى: قوله «قال له الملك» أى الموكل على يمينه أوجبريل أو غيرهما ، أو المراد به إبهامه أو إلهامه ، وقوله «فلم يقل » أى اكتفاء بما فى الجنان عن البيان باللسان ، وقوله نسى كعلم ، وروى بضم النون وتشديد السين وهو أحسن ، أى حصل له النسيان بأن الجمع بين القلب واللسان أكمل ، أو أراد أن يقول ونسى ، وقوله « بشق رجل » أى بنصفه أو بعضه حيث عدل عن شق الصواب وصوب الكمال ، انتهى مختصراً . وقال السندى: لعله صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه غلب عليه حب جهاد الأولاد ، فلذلك فاته الالتفات إلى كلام القائل لاأنه تعمده بتركه بعدأن سمع كلام القائل. وأما قوله ﷺ : « لوقال إن شاء الله إلخ» فهو مبنى على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قد علم القدر المعلق بالاستثناء فى حق سليمان خاصة وليس المراد به إعطاء قاعدة كلية فى حق كل من يقول ذلك ، اه .

ثم لايذهب عليك أن الروايات اختلفت فى عدد النسوة اللاتى جامعهن سليمان عليه السلام فى تلك الليلة ، بسطها الحافظ فى الفتح ثم قال : فمحصل الروايات ستون

قوله : (حول المدينة) أراد[1] بذلك فى حواليه وفى جانب منها ، فإن الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش ، غير أنهم كانوا على قرب من المدينة نحواً من ثلاثة أميال ، فعبر عنه بقول حول المدينة فليحفظ .

قوله : (قتل أخوها معى) ويمكن[2] أن تكون أم سليم خليفة من أخيها على إبله وأولاده بعد خروجه إلى القتال فيكون إيراد الرواية ههنا لذلك .

وسبعون وتسعون وتسع وتسعون ومائة ، والجمع بينها أن الستين كن حرائر، وما زاد عليهن كن سرارى ، وأما السبعون فللمبالغة ، وأما التسعون والمائة فكن دون المائة وفوق التسعين ، فمن قال تسعون ألغى الكسر ، ومن قال مائة جبره ، وأما قول بعض الشراح : ليس فى ذكر القليل نفى الكثير فليس بكاف فى هذا المقام ، وقد حكى وهب بن منبه فى المبتدأ أنه كان لسليمان ألف امرأة : ثلاث مائة مهيرة وسبع مائة سرية ، ونحوه مما أخرجه الحاكم فى المستدرك عن محمد بن كعب قال : بلغنا أنه كان لسليمان ألف بيت من قوارير على الخشب ، فيها ثلاث مائة صريحة وسبع مائة سرية ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، فإن الخندق كان بين العسكرين ، عسكر الكفار وعسكر المسلمين ، قال صاحب الخميس عن خلاصة الوفاء : كان أحد جانبى المدينة عورة وسائر جوانبها مشتبكة بالبنيان والنخيل لايتمكن العدو منها ، فاختار ذلك الجانب المكشوف للخندق وجعل معسكره تحت جبل سلع والخندق بينه وبين المشركين ، ثم بسط فى طوله ثم قال : والحاصل أن الخندق كان شامى المدينة من طرف الحرة الشرقية إلى طرف الغربية ، انتهى مختصراً ، وفى معجم البلدان ، سلع جبل بسوق المدينة ، وقال الأزهرى : موضع بقرب المدينة ، اه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ، فإن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بباب « فضل من جهز غازيا أو خلفه بخير » قال الحافظ : قال ابن المنير مطابقة الحديث للترجمة من جهة قوله « أو خلفه فى أهله »

. . . .

لان ذلك أعم من أن يكون فى حياته أو بعد موته ، والنبى ﷺ كان يجبر قلب أم سليم بزيارتها ، ويعلل ذلك بأن أخاها قتل معه ، ففيه أنه خلفه فى أهله بخير بعد وفاته ، وذلك من حسن عهده ﷺ ، اهـ . وذكره العينى بلفظ قيل ، ثم قال : لايخلو هذا عن بعض التكلف ولكن له وجه أقرب من هذا وهو أن تجهيز الغازى ونظره فى أهله من غاية الإكرام للغازى ، وقد حث النبى ﷺ على ذلك حتى أنه أكرمه بعد موته حيث كان يدخل بيت أم سليم لأجل قتل أخيها وهو غاز فكذا ينبه بهذا على أن إكرام أهل الغازى الميت مرغوب فيه مع الأجر ، فإذا كان فى إكرام أهل الغازى الميت هكذا ففى إكرام الغازى الحى بطريق الأولى ، اهـ . وقال القسطلانى : مطابقة الحديث للترجمة من حيث أنه ﷺ خلف أخاها فى أهله بخير بعد وفاته ، وحسن العهد من الإيمان ، وكفى بجبر الخاطر والتودد خيراً لاسيما من سيد الخلق ﷺ ، اهـ .

ثم قال الكرمانى : فإن قلت كيف صار قتل الأخ سبباً للدخول على الأجنبية ، قلت : لم تكن أجنبية ، كانت خالة لرسول الله ﷺ من الرضاعة ، وقيل من النسب ، فالمحرمية كانت سبباً لجواز الدخول ، والقتل سبباً لوقوعه ، وكان لها أخوان : حرام وسليم بضم المهملة ابنا ملحان وقتلا جميعاً يوم بئر معونة شهيدين ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « قتل أخوها معى » هذه العلة أولى من قول من قال : إنما كان يدخل عليها لأنها كانت محرما له ، والمراد بقوله أخوها : حرام بن ملحان الذى تقدم ذكره فى « باب من ينكب فى سبيل الله » وستأتى قصة قتله فى غزوة بئر معونة من كتاب المغازى ، والمراد بقوله « معى » أى مع عسكرى أو على أمرى وفى طاعتى ، لأن النبى ﷺ لم يشهد بئر معونة ، وإنما أمرهم بالذهاب إليها ، وغفل القرطبى فقال : قتل أخوها معه فى بعض حروبه وأظنه يوم أحد ولم يصب فى ظنه ، وقوله « لم يدخل بيتاً غير بيت أم سليم » قال الحميدى : لعله أراد على الدوام ، وإلا فقد تقدم أنه كان

قوله : (وقد حسر عن فخذيه) وقدعلم ذلك بإخباره لا أنه رآه[١] حاسراً فخذيه.

قوله : (وهو يتحنط) ليكون أنظف[٢] وأزكى عند لقاء ربه تبارك وتعالى،

يدخل على أم حرام ، وقال ابن التين أنه كان يكثر الدخول على أم سليم ، وإلا فقد دخل على أختها أم حرام ، ولعلها أى أم سليم كانت شقيقة المقتول ، أو وجدت عليه أكثر من أم حرام ، قال الحافظ : لا حاجة إلى هذا التأويل فإن بيت أم حرام وأم سليم واحد ولا مانع أن تكون الأختان فى بيت واحد كبير لكل منهما فيه معزل ، فنسب تارة إلى هذه وتارة إلى هذه ، اه ١٢ .

(١) هذا توجيه للرواية على مسلك الجمهور ، فإن الفخذ عورة فى الراجح عن الأئمة الأربعة ، بخلاف الظاهرية فإن الفخذ ليس بعورة عندهم وهو إحدى الروايتين عن مالك وأحمد وإليه ميل البخارى كما تقدم مبسوطا فى « باب ما يستر من العورة » فإن كان مسلك ثابت رضى الله عنه موافقاً للظاهرية فلا حاجة إلى التوجيه ، وفى تقرير مولانا حسين على قال (أتى أنس ثابت بن قيس) أتى على بابه (فقال) أى قائماً على الباب (ثم جاء) ثابت إلى الباب (فجلس) ساعة ثم ذهب مع أنس إلى الجهاد (فذكر) أنس (انكشافا) أى كنا من الراجلين وانكشفت الفرسة من قبلنا ، فأشار إلى هذه (وقال هكذا عن وجوهنا) ، اه ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ما فى العينى برواية الطبرانى عن حماد بن سلمة عن ثابت بن قيس: « جاء يوم اليمامة وقد تحنط ونشر أكفانه » الحديث ، وقال أيضا فيما يستفاد من الحديث فيه أن التطيب للموت سنة من أجل مباشرة الملائكة للميت ، اه . وقال الحافظ : قوله رواه حماد بن سلمة ، كذا قال . وكأنه أشار إلى أصل الحديث ، وإلا فرواية حماد أتم من رواية موسى بن أنس ، وقد أخرجه ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه ، ولفظه « ان ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحنط ولبس ثوبين أبيضين يكفن فيهما » الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل » قال المهلب وغيره فيه جواز استهلاك النفس فى الجهاد وترك الأخذ بالرخصة والتهيئة للموت بالتحنط

وفى الحديث وسرد القصة وإرجاع الضمائر خفاء ما(١) فليتأمل .

والتكفين ، اه . وقال صاحب الفيض : كان من دأب السلف أنهم إذا تهيأوا للقتال حنطوا مخافة أن تتغير أجسادهم بعد القتل ، لأن الأوان أوان الحرب وقد يتأخر فيه الدفن ، وكان أهل مصر يطلون أجسادهم ببعض الأدوية فلم تكن تفسد أجسادهم إلى مدة طويلة حتى وجدت أجساد بعضهم بعد قرون كما دفنت ثم فقدت تلك الأدوية وبقى استعمال الحنوط ، اه . وقال الحافظ « باب التحنط عند القتال » أى استعمال الحنوط وهو ما يطيب به الميت، وقد تقدم بيانه فى كتاب الجنائز ، اه . وأشار بذلك إلى ما تقدم فى كتاب الجنائز من « باب الحنوط للميت » وقال القسطلانى فيه : قال الأزهرى : يدخل فيه الكافور والصندل الأحمر والأبيض ، وقال غيره : الحنوط ما يخلط من الطيب للموتى خاصة ولا يقال لطيب الأحياء حنوط ، اه .

(١) وهو كذلك فإن بعضها يرجع إلى موسى وبعضها إلى أنس وبعضها إلى ثابت، يظهر ذلك من التأمل فى الرواية، ويوم اليمامة معروف ، قال العينى : اليمامة بفتح الياء وتخفيف الميم مدينة من اليمن على مرحلتين من الطائف ، ويوم اليمامة هو اليوم الذى كانت فيه الوقعة بين المسلمين وبين بنى حنيفة أصحاب مسيلمة الكذاب ، وكانت فى ربيع الأول من سنة اثنتى عشرة من الهجرة فى خلافة الصديق رضى الله تعالى عنه ، قتل فيها جماعة من المسلمين ، وهم أربعمائة وخمسون من حملة القرآن ومن الصحابة منهم ثابت بن قيس وكانت معه راية الأنصار ، وكان رأس العسكر خالد بن الوليد ، وكان بنو حنيفة نحواً من أربعين ألفاً ، قتل منهم نحو من أحد وعشرين ألفاً فيهم مسيلمة الكذاب قتله وحشى قاتل حمزة رضى الله عنهما ، انتهى مختصراً . ومن الغرائب فى هذه القصة ما قال الكرمانى : قاتل ثابت حتى قتل ، وكان عليه درع نفيسة فمر عليه رجل من المسلمين فأخذها فرآه بعض الصحابة فى المنام فقال له : إنى أوصيك بوصية فلا تضيعها ، إنى لما قتلت أخذ رجل درعى ومنزله فى أقصى الناس وعند خبائه فرس وقد كفأ على الدرع برمة وفوق البرمة رحل ،

قوله : (فقال الزبير أنا) وإنما لم يجبه(١) أحد من القوم لأنهم أحبوا صحبته ﷺ على ما يحرزونه من الفضل فى الطليعة ، ويمكن أن يكون من حضر من الصحابة قد قصد الانتداب فى كل مرة ، إلا أنهم لما رأوا الزبير قد تبادر الجواب

فائت خالداً وهو كان أمير العسكر وقل له يأخذ درعى منه ، وإذا قدمت المدينة فقل لخليفة رسول الله ﷺ يعنى أبا بكر : إن على من الدين كذا وكذا ، وفلان من رقيق عتيق ، فأتى الرجل خالداً فأخبره فبعث إلى الدرع فأتى بها وحدث أبا بكر فأجاز وصيته ، ولا يعلم أحد أجيزت وصيته بعد موته غـــير ثابت وهو من الغرائب ، اهـ . وقال الحافظ : وقد أخرج ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه « أن ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحنط » الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل ، وكان درعه قد سرقت فرآه رجل فيما يرى النائم فقال : إنها فى قدر تحت إكاف بمكان كذا فأوصاه بوصايا فوجدوا الدرع كما قال وأنفذوا وصاياه » وأخرج الحاكم قصة الدرع والوصية مطولة من وجه آخر عن بنت ثابت بن قيس، وفيها أنه أوصى بعتق بعض رقيقه ، وسمى الواقدى فى كتاب الردة من وجه آخر من أوصى بعتقه وهم سعد وسالم ، وأفاد الواقدى أن رائى المنام هو بلال المؤذن ، اهـ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم تعرضوا ههنا لإشكال آخر ، وهو ما فى العينى عن التوضيح أنه وقع ههنا أن الذى توجه إلى كشف بنى قريظة الزبير بن العوام ، والمشهور كما قاله شيخنا فتح الدين اليعمرى أن الذى توجه ليأتى بخبر القوم حذيفة بن اليمان ، كما روينا عنه من طريق ابن إسحق وغيره قال : يعنى رسول الله ﷺ « من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع ؟ فشرط له رسول الله ﷺ الرجعة أسأل الله أن يجعله رفيقى فى الجنة ، فما قام رجل من شدة الخوف والجزع والبرد ، فلما لم يقم أحد دعانى فقال يا حذيفة : اذهب وادخل فى القوم » وذكر الحديث ، وذكر ابن عيينة

سكتوا ، مع أن جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يكونوا إذ ذاك بين يديه ، فإن الحاضر إذ ذاك والمخاطب بهذا الخطاب لعله لم يكن إلا بعض منهم لا كلهم

وغيره خروج حذيفة إلى المشركين ومشقة ذلك عليه إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: « قم يحفظك الله من أمامك ومن خلفك وعن يمينك وعن شمالك حتى ترجع إلينا » فقام حذيفة مستبشراً بدعاء رسول الله ﷺ كأنه احتمل احتمالا فما شق عليه شىء مما كان فيه، والله أعلم بحقيقة الحال ، اهـ . ولم يتعرض للجواب عن ذلك ، وأجاب عنه القسطلانى نقلا عن الحافظ إذ قال : وقد استشكل ذكر الزبير ههنا فقال ابن الملقن فى التوضيح : المشهور كما قاله شيخنا فتح الدين إن الذى توجه ليأتى بخبر القوم حذيفة ابن اليمان ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحصر مردود ، فإن القصة التى ذهب لكشفها غير القصة التى ذهب حذيفة لكشفها ، فقصة الزبير كانت لكشف خبر بنى قريظة ، هل نقضوا العهد الذى كان بينه وبين المسلمين ووافقوا قريشاً على محاربة المسلمين ؟ وقصة حذيفة كانت لما اشتد الحصار على المسلمين بالخندق وتمالأت عليهم الطوائف ، ثم وقع بين الأحزاب الاختلاف وحذرت كل طائفة من الأخرى ، وأرسل الله عليهم الريح واشتد البرد تلك الليلة ، فانتدب عليه الصلاة والسلام من يأتيه بخبر قريش ، فانتدب له حذيفة بعد تكراره طلب ذلك ، اهـ . زاد الحافظ فى الفتح : وقصته فى ذلك مشهورة لما دخل بين قريش فى الليل وعرف قصتهم ورجع وقد اشتد عليه البرد فغطاه النبى ﷺ حتى دفئ ، اهـ.

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من حديث الباب أن ندبه ﷺ وانتداب زبير ثلاث مرات فى وقت واحد ليس كذلك ، بل كان ذلك فى ثلاث مواضع ، قال الحافظ فى رواية وهب بن كيسان عن جابر: « لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله ﷺ : من يأتينا بخبرهم » الحديث ، وفيه أن الزبير توجه إلى ذلك ثلاث مرات، اهـ . وفى العينى وعند النسائى : قال وهب بن كيسان « أشهد لسمعت جابراً يقول : لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه

وهو الظاهر ، فلا يرد أن الصحابة(1) مع مالهم من بذل النفوس والأرواح عليه ﷺ ، كيف سكتوا عن إجابة نداءه ﷺ .

وآله وأصحابه وسلم: من يأتينا بخبرهم؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير لجاء بخبرهم، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ: من يأتينا بخبرهم؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير لجاء بخبرهم ، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ : إن لكل نبي حواري وإن الزبير حواري، اه . قال القسطلاني: وفيه أن الزبير توجه إليهم ثلاث مرات،اه. ومما يجب التنبيه عليه أن الإمام البخاري ترجم على حديث جابر بترجمتين : إحداهما « باب فضل الطليعة » ، وغرضه ومناسبته للحديث ظاهر ، قال الحافظ : في حديث صلح الحديبية الطويل : فيه استحباب تقديم الطلائع والعيون بين يدى الجيش ، والأخذ بالحزم في أمر العدو لئلا ينالوا غرة المسلمين ، اه . والثانية « باب هل يبعث الطليعة وحده » ، وقالت الشراح فيه جواز سفر الرجل وحده ، وسيبوب البخاري لهذا المعنى ترجمة مستقلة بباب السير وحده ، ويذكر فيه حديثين متعارضين، والأوجه عندي في الفرق بين الترجمتين أن مبنى الطليعة على السر والإخفاء لأنها تبعث إلى العدو للتجسس والاطلاع على أحواله ، ولذا قال ابن المنير : السير لمصلحة الحرب أخص من السفر ، فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفرداً للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم إلا بالانفراد كإرسال الجاسوس ، اه . قلت : ولذا لم يذكر في هذا الباب إلا حديث جابر الدال على الجواز ولم يذكر حديث المنع ، لكنه نبه بقوله هل على الأمن من الموانع ، قال العيني : حمل الطبري الحديث على جواز السفر للرجل الواحد إذا كان لا يهوله هول ، وإلا فممنوع من السفر وحده خشية على عقله أو يموت فلا يدري خبره أحد ، كما قال عمر رضي الله تعالى عنه: أرأيتم إذا سافر وحده فمات من أسأل عنه ، قال : ويحتمل أن يكون النهي عن السفر وحده نهي تأديب وإرشاد إلى ماهو الأولى ، اه . قلت : وبنحو هذه الوجوه جمع بين الحديثين المتعارضين الآتيين في باب السير وحده ۱۲ .

(1) فإنهم رضي الله تعالى عنهم ذهبوا للتجسس ، وفي الطلائع في مواضع

(باب الجهاد ماض مع البر و الفاجر)

ودلالة(١) الرواية عليه من حيث أن الجهاد لما كان ماضياً إلى يوم القيامة ،

كثيرة . قال الحافظ فى الفتح : وقد وقع فى كتب المغازى بعث كل من حذيفة ونعيم بن مسعود وعبدالله بن أنيس وخوات بن جبير وعمرو بن أمية وسالم بن عمير وبسبسة فى عدة مواطن وبعضها فى الصحيح ، اه . وفى الإصابة : بسبسة بن عمرو الجهنى بموحدتين مفتوحتين بينهما مهملة ساكنة ثم مهملة مفتوحة ، ويقال له بسبس بغير هاء ، وهو قول ابن إسحق وغيره ، شهد بدراً باتفاق ، وقع ذكره فى صحيح مسلم من حديث أنس قال : « بعث رسول الله ﷺ بسبسة عيناً ينظر ما صنعت عير أبى سفيان » الحديث فى وقعة بدر ، وحكى عياض أنه فى مسلم بموحدة مصغراً ، ورواه أبو داود ووقع عنده بسيسة بصيغة التصغير ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله « باب الجهاد ماض إلخ » هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه بنحوه أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفا عن أبى هريرة رضى الله عنه ولا بأس برواته ، إلا أن مكحولا لم يسمع من أبى هريرة ، وفى الباب عن أنس ، أخرجه أبو داود أيضاً وفى إسناده ضعف ، وقوله « لقول النبى ﷺ : الخيل معقود إلخ » سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد ، لأنه ﷺ ذكر بقاء الخير فى نواصى الخيل إلى يوم القيامة ، وفسره بالأجر والمغنم ، والمغنم المقترن بالأجر إنما يكون من الخيل بالجهاد ، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلا فدل على أن لا فرق فى حصول هذا الفضل بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر ، وفى الحديث بشرى ببقاء الإسلام وأهله إلى يوم القيامة ، لأن من لازم بقاء الجهاد بقاء المجاهدين وهم المسلمون ، وروى حديث « الخيل معقود فى نواصيها الخير » جمع من الصحابة فذكر عشرين من أسماء الصحابة مع تخريج رواياتهم ، ومما حكى عن الإمام أحمد رحمه الله حكاه عنه الترمذى أيضاً إذ قال بعد

ومن المعلوم(١) أن الناس إلى يوم القيامة ليس جميعهم باراً ، فلم يكن مضى الجهاد إلى يوم القيامة إلا وهو جائز مع البر والفاجر .

(باب الركوب على دابة صعبة(٢))

حديث الباب : قال أحمد بن حنبل : وفقه هذا الحديث أن الجهاد مع كل إمام إلى يوم القيامة ، اه . وحديث أبي داود الذى أشار إليه الحافظ أخرجه فى « باب الغزو مع أئمة الجور » بسنده إلى مكحول عن أبى هريرة : « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً ، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر » الحديث ، وأخرج بسنده عن أنس مرفوعاً : ثلاث من أصل الإيمان » الحديث ، وفيه : « الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » ١٢ ،

(١) فقد ورد الأخبار بذلك فى روايات كثيرة منها ما فى المشكاة برواية مسلم عن أم سلمة مرفوعاً « يكون عليكم أمراء تعرفون وتنكرون ، فمن أنكر فقد برىء ، ومن كره فقد سلم » الحديث ، وبرواية الشيخين عن ابن مسعود مرفوعا : « إنكم سترون بعدى أثرة وأموراً تنكرونها » الحديث ، وبرواية الترمذى والنسائى عن كعب بن عجرة مرفوعا قال : « أمراء سيكونون من بعدى ، من دخل عليهم فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليسوا منى ولست منهم ولن يردوا على الحوض » وبرواية أبى داود عن أبى ذر مرفوعا : « كيف أنتم وأئمة من بعدى يستأثرون بهذا الفيء » الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى هذا الباب ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الصعبة بسكون العين أى الشديدة ، والفحولة بالفاء والمهملة والتاء فيه لتأكيد الجمع ، كما جوزه الكرمانى ، وأخذ المصنف ركوب الصعبة من ركوب الفحل ، لأنه فى الغالب أصعب ممارسة من الأنثى ، وأخذ كونه فحلا من ذكره بضمير الذكر ، وقال ابن المنير : هو استدلال ضعيف لأن العود يصح على

. . . .

اللفظ ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، وعكسه الجماعة فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، قال : وليس فى حديث الباب ما يدل على تفضيل الفحولة ، إلا أن تقول أثنى عليه الرسول وسكت على الأنثى فثبت التفضيل بذلك ، وقال ابن بطال : معلوم أن المدينة لم تخل عن إناث الخيل ، ولم ينقل عن النبى ﷺ ولا جملة من أصحابه أنهم ركبوا غير الفحول إلا ما ذكر عن سعد بن أبى وقاص ، كذا قال وهو محل توقف ، وقد روى الدارقطنى أن فرس المقداد كان أنثى ، وقوله «أجرأ» بهمز من الجراءة ، وبغير همز من الجرى ، وأجسر بالجيم والمهملة من الجسارة ، وحذف المفضل عليه اكتفاء بالسياق أى من الإناث أو المخصية ، وروى أبو عبيدة فى كتاب الخيل عن عبد الله بن محيريز نحو هذا الأثر ، وزاد وكانوا يستحبون إناث الخيل فى الغارات والبيات ، وروى الوليد بن مسلم فى الجهاد له من طريق عبادة بن نسى وابن محيريز أنهم كانوا يستحبون إناث الخيل فى الغارات والبيات ولما خفى من أمور الحرب ، ويستحبون الفحول فى الصفوف والحصون ولما ظهر من أمور الحرب ، وروى عن خالد بن الوليد أنه كان لا يقاتل إلا على أنثى لأنها تدفع البول وهى أقل صهيلا ، والفحل يحبسه فى جريه حتى ينفتق ويؤذى بصهيله ، اهـ . وقال القسطلانى : قال ابن المنير : لا دليل فى لفظ الفرس فى الحديث لما ترجم له أى الفحولة من الخيل ، لأن الفرس يتناول الفحل والأنثى ، وإنما الحصان يخص الفحل ، إلا أن يستدل عليه بعود ضمير المذكر فى قوله : وإن وجدناه ، وهو استدلال ضعيف أيضاً ، لأن العود يصح على اللفظ كما يصح على المعنى ، ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، عكس لفظ الجماعة فإنه مؤنث لكنه يقع على المذكر ، فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، إلا أنهم قالوا فى تصغير الفرس للذكر فريس ، وفى الأنثى فريسة ، فاتبعوا المعنى لا اللفظ وهذا يقوى استدلاله ، قال فى المصابيح لا يقويه بوجه فتأمله تجده كما قلنا انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الاستدلال بقوله لوجدناه بحراً كما سيأتى قريباً ١٢ .

ودلالة(١) الرواية على هذا المعنى من حيث أن الدابة الصعبة كما تخل بالسير وقطع المسافة ، فكذلك القطوف البطيء المشي ، فلما جاز الركوب عليه جاز على الصعبة أيضاً ، والاستدلال على ركوب الفحولة من حيث إطلاق اللفظة أو تذكيرها(*)

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره العزيز أنه حمل ترجمة البخارى على بيان جواز الركوب على الصعبة ، وعليه حمل العلامة العينى إذ قال : هذا باب فى بيان مشروعية الركوب على الدابة الصعبة ، واستدل الشيخ على ذلك ببطوء سير فرس أبى طلحة وكان كذلك فى أول الحال كما سيأتى قريباً فى « باب الفرس القطوف » بلفظ كان يقطف أو كان فيه قطاف ، وسيأتى فى « باب السرعة والركض فى الفزع » بلفظ فرساً لأبى طلحة بطيئاً ، قال الحافظ : القطوف : البطيء المشى ، وقال أبو زيد وغيره : القطوف من الدواب المقارب الخطو ، وقيل الضيق المشى ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ترغيب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة كما يدل عليه أثر راشد بن سعد : كان السلف يستحبون الفحولة ، ودلالة الرواية عليه بما صار حال فرس أبى طلحة بعد ركوبه ﷺ حتى قال « وجدناه لبحراً » وبهذا اللفظ استدل البخارى على الترجمة ، وسيأتى فى « باب الفرس القطوف » بلفظ : ركب النبى ﷺ فرساً لأبى طلحة كان يقطف أو كان فيه قطاف ، فلما رجع قال : وجدنا فرسكم هذا بحراً ، فكان بعد ذلك لايجارى ، قال الحافظ : زاد فى نسخة الصغانى : قال أبو عبد الله أى لايسابق ، لأنه لايسبق فى الجرى ، وفيه بركة النبى ﷺ لكونه ركب ما كان بطيئاً فصار سابقاً ، وسيأتى فى رواية ابن سيرين أى فى « باب السرعة والركض » فما سبق بعد ذلك اليوم ، اهـ . ووجه أفضلية الركوب على الدابة الصعبة أنه دليل على مهارة الراكب بالركوب وتدربه على الفروسية البالغة ، فإن الركوب عليه لا يستطيعه إلا من أحكم الركوب ، ولأجل ذلك كان عمر رضى الله تعالى عنه يأمر بقطع الركب ، وإليه أشار البخارى كما سيأتى قريباً بباب ركوب الفرس العرى ١٢ .

(* كما تقدم فى هامش ١٢ ز .

(باب سهام الفرس (١) إلخ)

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قدم الكلام عليه فى تقرير الترمذى وأبى داود ، وهو دأبه فى هذا التقرير أنه لا يتكلم فيه على ما تكلم عليه فى تقرير الترمذى أو أبى داود . والخلاف فى ذلك مشهور من أن للفرس سهما واحداً عند الإمام الأعظم ، وعند صاحبيه والأئمة الثلاثة الباقية للفرس سهمان ، وزدت هذا القول للتنبيه على قول مالك والإشارة إلى الخلاف فى ذلك ، أما قوله يسهم للخيل والبراذين فالمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، فبقول مالك قال الشافعى رحمه الله ، والحنفية إن سهم الخيل والبراذين سواء ، وعن أحمد فى ذلك ثلاث روايات ، إحداها موافقة للجمهور ، والثانية أن للبرذون سهما واحداً ، قال الخلال: تواترت الروايات عن أبى عبد الله فى سهام البرذون أنه سهم واحد ، وحكى عنه رواية ثالثة : ان البراذين إن أدركت إدراك العراب أسهم لها مثل الفرس العربى وإلا فلا ، والبسط فى الأوجز ، والمسألة الثانية ما قاله : لا يسهم لأكثر من فرس ، بسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز بما لا مزيد عليه ، قال الحافظ : قوله : « لا يسهم لأكثر من فرس » هو بقية كلام مالك ، وهو قول الجمهور ، وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحق : يسهم لفرسين لا لأكثر ، قال القرطبى : لم يقل أحد إنه يسهم لأكثر من فرسين إلا ما روى عن سليمان بن موسى أنه يسهم لكل فرس سهمان بالغاً ما بلغت ولصاحبه سهما ، اهـ . وفى الأوجز وبقول مالك : قال أبو حنيفة والشافعى ومحمد وأهل الظاهر ، وذلك لأنه إنما يسهم لفرس يركبه فارس ، وأما فرس لا يركبه فلا منفعة فيه ، وهذا الفارس لا يمكن أن يقاتل على اثنين منهما فى وقت واحد ، فوجب أن لا يسهم إلا لفرس واحد ، كذا فى المنتقى ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(باب جهاد النساء)

ما هو ؟ أو المعنى بيان(١) جوازه . ودلالة الروايتين عليه ظاهرة لأن النبي ﷺ لم ينكر على السائلة سؤالها ، فكان تقريراً لجوازه لهن ، غير أنه مشروط بعدم الفتنة .

قوله : (قال أنس فتزوجت عبادة) ولا بد من حمل(٢) إحدى الروايتين على الأخرى ، فإما أن يقال معنى قوله فتزوجت ، فقد كانت تزوجت قبل ذلك ،

---

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : دل حديث عائشة على أن الجهاد غير واجب على النساء ، ولكن ليس فى قوله : « جهادكن الحج » أنه ليس لهن أن يتطوعن بالجهاد ، وإنما لم يكن عليهن واجباً لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال ، فلذلك كان الحج أفضل لهن من الجهاد ، وقد لمح البخارى بذلك فى إيراده الترجمة بجملة وتعقيبها بالتراجم المصرحة بخروج النساء إلى الجهاد ، اه . وهكذا فى العينى ، وزاد : ليس للمرأة أفضل من الاستتار وترك مباشرة الرجال بغير قتال ، فكيف فى حال القتال التى هى أصعب ، والحج يمكنهن فيه مجانبة الرجال والاستتار عنهن فلذلك كان أفضل لهن من الجهاد ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال أنس فتزوجت عبادة بن الصامت » ظاهره أنها تزوجته بعد هذه المقالة ، ووقع فى رواية إسحق عن أنس فى أول الجهاد بلفظ : « وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله ﷺ » وظاهره أنها كانت حينئذ زوجته ، فإما أن يحمل على أنها كانت زوجته ثم طلقها ثم راجعها بعد ذلك ، وهذا جواب ابن التين ، وإما أن يحمل قوله فى رواية إسحق « وكانت تحت عبادة » جملة معترضة أراد الراوى وصفها به غير مقيد بحال من الأحوال ، وظهر من رواية غيره أنه إنما تزوجها بعد ذلك ، وهذا الثانى أولى لموافقة محمد بن يحيى ابن حبان عن أنس على أن عبادة تزوجها بعد ذلك ، كما سيأتى بعد اثنى عشر باباً ، اه .

أو المعنى كما قال(١) المحشي .

قوله : (قال أبو عبد الله تزفر تخيط(٢)) ولعل الوجه فى تفسيره بذلك أنه

قلت : وأشار الحافظ بذلك إلى ما سيأتى فى « باب ركوب البحر » من رواية ابن حبان عن أنس بلفظ « فتزوج بها عبادة » الحديث ١٢ .

(١) فإنه ذكر ما تقدم من كلام الحافظ ابن حجر مختصراً ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على عدة أبحاث فى هذا الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب بباب « غزوة المرأة فى البحر » ولم يتعرض الشراح لغرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ، والأوجه عندى أن الإمام أشار بذلك إلى الاختلاف فى ذلك ، والمعروف عن الإمام مالك المنع للمرأة مطلقاً ، بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه فى الحديث جواز ركوب البحر الملح للغزو ، وكان عمر رضى الله عنه يمنع منه ، ثم أذن فيه عثمان ، ثم منع منه عمر بن عبدالعزيز ، ثم أذن فيه من بعده واستقر الأمر عليه ، ونقل عن عمر أنه إنما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ، ونقل ابن عبد البر أنه يحرم ركوبه عند ارتجاجه اتفاقاً ، وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من إطلاعهن على عورات الرجال فيه ، إذ يتعسر الاحتراز من ذلك ، وخص أصحابه ذلك بالسفن الصغار ، وأما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار بأماكن تخصهن فلا حرج فيه ، وقال ابن عبد البر فى التمهيد : كان مالك يكره للمرأة الحج فى البحر فهو للجهاد أكره ، وقال بعض أصحابنا من أهل البصرة ، إنما كره مالك ذلك لأن السفن بالحجاز صغار والنساء لا يقدرن على الاستتار عند الخلاء لضيقها وتزاحم الناس فيها ، وكان الطريق من المدينة إلى مكة على البر ممكناً فلذا كره ذلك مالك ، أما السفن الكبار نحو سفن أهل البصرة فليس بذلك بأس ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « تزفر » بفتح أوله وسكون الزاى وكسر الفاء أى

حمل الحمل المذکور بقوله تزفر علی الحمل لا لأجل السقی وهی مملوءة ، بل لأجل خیطها وهی فارغة منخرقة ، والقوم حملوا تفسیره علی الخطأ(١) والله أعلم ، وقوله : « ونرد القتلی » ولا یبعد(٢) حمله علی الحقیقة لأن الاشتغال بالدفن کان مخلا بالقتال

تحمل وزنا ومعنی ، وقوله « تزفر » تخیط ، کذا فی روایة المستملی وحده ، وتعقب بأن ذلک لا یعرف فی اللغة وإنما الزفر الحمل وهو بوزنه ومعناه ، قال الخلیل : زفر بالحمل زفراً نهض به ، ووقع عند أبی نعیم فی المستخرج بعد أن أخرجه من طریق عبد الله بن وهب عن یونس قال عبد الله تزفر تحمل ، وقال أبو صالح کاتب اللیث : تزفر تخرز ، فلعل هذا مستند للبخاری فی تفسیره ، اهـ ١٢ .

(١) ولذا عده شیخنا فی أوهام البخاری کما تقدم فی مقدمة اللامع ، وتقدم قریباً عن الحافظ أن ذلک لا یعرف فی اللغة ، وقال القسطلانی : قال عیاض هذا غیر معروف فی اللغة ، ولعل البخاری تبع فی ذلک ما روی عن أبی صالح کاتب اللیث ، اهـ ١٢ .

(٢) ویشکل علی حمله علی الظاهر ما فی المشکاة بروایة أحمد والترمذی وأبی داود والنسائی والدارمی ، واللفظ للترمذی عن جابر رضی الله عنه قال : لما کان یوم أحد جاءت عمتی بأبی لتدفنه فی مقابرنا ، فنادی منادی رسول الله ﷺ : ردوا القتلی إلی مضاجعهم ، قال القاری : ولفظ الترمذی وقد صححه عن جابر « أمرنا رسول الله ﷺ بقتلی أحد أن یردوا إلی مضاجعهم » ، اهـ . فالأوجه عند هذا العبد الضعیف أن یراد برد القتلی ردهم من المعرکة إلی قبورهم ، ویؤید ذلک ما فی القسطلانی ، قال السفاقسی : کانوا یوم أحد یجعلون الرجلین والثلاثة من الشهداء علی دابة وترد هم النساء إلی موضع قبورهم ، اهـ . وحکاه العینی عن ابن التین ، ویشکل علیه أیضاً ما فی روایة الباب من لفظ « نرد القتلی إلی المدینة » لکن قال القسطلانی : سقط قوله إلی المدینة لأبی ذر ویمکن التفصی عنه بأن یقال إن قوله إلی المدینة متعلق بالجرحی دون القتلی کما تقدم التوجیه منی بنحو ذلک فی باب القضاء واللعان

أو المعنى الجريح(١) القريب بالموت ، فأما من كان جرحه مظنة الاندمال على قرب أبقى هناك ليقاتل بعد صحته .

قوله : (فوضع نصل سيفه بالأرض) أراد بالنصل(٢) ههنا مقبضه أو كل السيف مجازاً وإلا فالنصل حديدة السيف (٣) ما لم يكن له مقبض .

بين الرجال والنساء فى المسجد ، إذ قالوا : إن قوله بين الرجال والنساء حشو ، لأن اللعان لا يكون إلا بينهما ، والأوجه عندى أن هذا اللفظ يتعلق بالقضاء لا اللعان كما تقدم ، أو يقال : إن حديث الربيع محمول على أول الأمر قبل منعه ﷺ ، فنى النسائى عن جابر : أن النبى ﷺ أمر بقتلى أحد أن يردوا إلى مصارعهم وكانوا قد نقلوا إلى المدينة ١٢ .

(١) أى المراد بالقتلى الجريح القريب إلخ ، ويشكل عليه أيضاً ذكر الجرحى مع القتلى فى الرواية ، اللهم إلا أن يقال إن المراد بالجرحى فى الحديث غير الذى أفاده الشيخ ، أى غير القريب بالموت ، والمراد بردهم ردهم إلى خيامهم ١٢ .

(٢) احتاج الشيخ إلى التوجيه لأن نصل السيف هو حديدته كما فى المجمع عن النهاية أنه حديدة السيف ، وفيه : فوضع نصال سيفه أى مقبضه بالأرض أى ملتصقاً بها أو الباء ظرفية ، اهـ . وما أفاده من قوله : « أو كل السيف » يؤيده ما سيأتى فى المغازى فى غزوة خيبر من لفظ « فوضع سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه » وفى رواية « فوضع نصاب سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه » وفى هامشه عن القسطلانى : النصاب مقبض السيف ، اهـ ١٢ .

(٣) هكذا قال شيخ الإسلام فى شرحه ولفظه : بس نهاد قبضهٔ شمشير خود را برزمين يعنى از طرف قبضه نصل شمشير كه آن را قبضه نباشد ، اهـ . قال الحافظ : ووجه أخذ الترجمة منه أنهم شهدوا برجحانه فى أمر الجهاد ، فلو كان قتل لم يمتنع أن نشهدوا له بالشهادة وقد ظهر منه أنه لم يقاتل لله وإنما قاتل غضباً

قوله : (يعنى أكثروكم[١]) ازدحموا عليكم ، فإن البعيد لا يزدحم وإن كان كثيراً فى نفسه .

قوله : (لم تراعوا) رفع لأصل [٢]الروع ، وفيه من المبالغة ما ليس فى قوله لا تراعوا ، فإن النهى عن الروع يقتضى وجود موجبه ولا كذلك النفى فإنه ينفى

لتوهمه . فلا يطلق على كل مقتول فى الجهاد أنه شهيد لاحتمال أن يكون مثل هذا وإن كان مع ذلك يعطى حكم الشهداء فى الأحكام الظاهرة ، اهـ ١٢ .

(١) هذا أيضاً من منتقدات شيخنا كما تقدم فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيهه من الازدحام يؤيده رواية أبى داود كما سيأتى ، وقال الحافظ : قوله «إذا أكثبوكم» كذا فى نسخ البخارى بمثلثة ثم موحدة ، والكثب بفتحتين القرب فالمعنى إذا دنوا منكم ، وقد استشكل بأن الذى يليق بالدنو المطاعنة بالرمح والمضاربة بالسيف ، وأما الذى يليق برمى النبل فالبعد ، وزعم الداودى أن معنى «أكثبوكم» كاثروكم ، قال : وذلك أن النبل إذا رمى فى الجمع لم يخطىء غالباً ففيه ردع لهم ، وقد تعقب هذا التفسير بأنه لا يعرف ، وتفسير الكثب بالكثرة غلط والأول هو المعتمد ، وقد بينته رواية أبى داود حيث زاد فى آخره « استبقوا نبلكم » وفى رواية له : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم » فظهر أن معنى الحديث الأمر بترك الرمى والقتال حتى يقربوا لأنهم إذا رموهم على بعد قد لا تصل إليهم وتذهب فى غير منفعة ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « استبقوا نبلكم » وعرف بقوله : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم » أن المراد بالقرب المطلوب فى الرمى قرب نسبى بحيث تنالهم السهام لا قرب قريب بحيث يلتحمون معهم ، اهـ . وقال القسطلانى : وفى رواية أبى ذر « أكتبوكم » بالمثناة الفوقية بدل المثلثة ، والكتيبة القطعة العظيمة من الجيش ، ولعل الداودى شرح على هذه الرواية فقال : المعنى كاثروكم ، فليتأمل . اهـ ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه استعمال لم موضع لا ، وما ذكره بعض

الروع من أصله ، فما قيل ههنا إن العرب تستعمل «لم» موضع «لا» لم يقع موقعه .

(باب ما جاء فى حلية السيوف)

ودلالة الرواية على(١) الجواز ظاهرة .

ما قيل كلام الكرمانى ، وتبعه العينى إذ قال : معناه لا تخافوا ، والعرب تتكلم بهذه الكلمة واضعة كلمة لم موضع كلمة لا ، ه ١٢٠ .

(١) وما أفاده ظاهر ولا بأس بالتحلى بهذه الأمور المذكورة فى الحديث ، والعلابى بفتح المهملة وتخفيف اللام وكسر الموحدة جمع علباء بسكون اللام ، وفسره الأوزاعى فى رواية أبى نعيم فى المستخرج فقال : العلابى الجلود الخام التى ليست بمدبوغة ، وقال غيره : العلابى العصب تؤخذ رطبة فيشد بها جفون السيف وتلوى عليها فتجف ، وقال الخطابى : هى عصب العنق وهى أمتن ما يكون من عصب البعير ، وزعم الداودى أن العلابى ضرب من الرصاص فأخطأ ، كما نبه عليه القزاز فى شرح غريب الجامع وكأنه لما رآه قرن بالآنك ظنه ضرباً منه ، كذا فى الفتح ، وقال القسطلانى : العلابى بفتح العين المهملة واللام المخففة وتخفيف الموحدة وتشديد التحتية جمع علباء بكسر العين عصب فى عنق البعير يشقق ثم يشد به أسفل جفن السيف وأعلاه ويجعل فى موضع الحلية منه ، وقال الداودى : هو ضرب من الرصاص ، وخطأه فى الفتح ، ولعله لقول القزاز أنه غير معروف ، وأجيب بأن كونه غير معروف عند القزاز لا يلزم تخطئة القائل بها لا سيما وقد قال الجوهرى هو الرصاص أو جنس منه ، لكن قال فى المصابيح إن قرانه بالآنك يشبه أن يكون مانعاً من تفسيره بالرصاص لا مقتضياً ، ووقع عند ابن ماجة لتحديث أبى أمامة بذلك سبب وهو : دخلنا على أبى أمامة فرأى فى سيوفنا شيئاً من حلية فضة فغضب وقال : لقد فتح قوم الفتوح فذكره ، ولا يلزم من كون حلية سيوفهم ما ذكر عدم جواز غيره ، فيجوز للرجل تحلية السيف وغيره من آلات الحرب بالفضة

(باب لبس البيضة)

يعنى بذلك جوازه بدفع ما يتوهم(١) أنه ينافى التوكل .

كالرمح وأطراف السهام والدرع وغيرها لأنه يغيظ الكفار ، وقدكان للصحابة رضى الله عنهم غنية عن ذلك لشدتهم فى أنفسهم وقوتهم فى إيمانهم ولا يجوز تحلية شىء مما ذكر بالذهب قطعاً ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالفضة والذهب جميعاً لأن فى استعمالهن ذلك تشبها بالرجال ، كذا قاله الجمهور فيما حكاه فى الروضة وصوبه ، انتهى مختصراً . وترجم أبو داود فى سننه « باب فى السيف يحلى » وأخرج فيه حديث أنس قال : « كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ فضة » وحكى شيخنا فى البذل عن الدر المختار : لا يتحلى الرجل بذهب وفضة مطلقاً إلا بخاتم ومنطقة وحلية سيف من الفضة إذا لم يرد به التزين ، قال ابن عابدين : أى من الفضة لا من الذهب ، اهـ . وقال الموفق : يباح للرجال من الفضة الخاتم وحلية السيف بأن تجعل قبيعته فضة أو تحليتها بفضة ، والمنطقة تباح تحليتها بالفضة ، ونقل كراهة ذلك لما فيه من الفخر والخيلاء ، والأول أولى ، وأما الذهب فيباح منه ما دعت الضرورة إليه كالأنف فى حق من قطع أنفه لرواية أبى داود فى قصة عرفجة بن سعد ، وقال الإمام أحمد : ربط الأسنان بالذهب إذا خشى عليها أن تسقط فلا بأس به عند الضرورة ، وما عدا ذلك من الذهب فقد روى عن أحمد الرخصة فيه فى السيف ، وروى عنه رواية أخرى تدل على تحريم ذلك ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) قال الحافظ فى « باب المجن » قال ابن المنير : وجه هذه التراجم دفع من يتخيل أن اتخاذ هذه الآلات ينافى التوكل ، والحق أن الحذر لا يرد القدر ، ولكن يضيق مسالك الوسوسة لما طبع عليه البشر ، اهـ . وقال أيضاً فى « باب الحمائل وتعليق السيف » قال ابن المنير : مقصود المصنف رحمه الله من هذه التراجم أن يبين زى السلف فى آلة الحرب وما سبق استعماله فى زمن النبى ﷺ ليكون

(باب من لم ير كسر السلاح عند الموت)

أى يترقف (١) جوازه على تضمنه فائدة وإلا كان إسرافاً منهياً عنه .

(إلا سلاحه إلخ) فإنه لم يكسر سلاحه لأنه لم يتضمن فائدة ، ولا كذلك إذا

أطيب للنفس وأنفى للبدعة ، اه . قلت : فعلى هذا تكون هذه الأبواب من الأصل الرابع عشر من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة ١٢ .

(١) وقال الحافظ كأنه يشير إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح وعقر الدواب إذا مات الرئيس فيهم ، وربما كان يعهد بذلك لهم ، قال ابن المنير : وفى ذلك إشارة إلى انقطاع عمل الجاهلى الذى كان يعمله لغير الله وبطلان آثاره وخمول ذكره بخلاف سنة المسلمين فى جميع ذلك ، اه . قال الحافظ : ولعل المصنف لمح بذلك إلى من نقل عنه أنه كسر رمحه عند الاصطدام حتى لا يغنمه العدو أن لو قتل وكسر جفن سيفه وضرب بسيفه حتى قتل ، كما جاء نحو ذلك عن جعفر بن أبى طالب فى غزوة مؤتة ، فأشار إلى أن هذا شىء فعله جعفر وغيره عن اجتهاد ، والأصل عدم جواز إتلاف المال لأنه يفعل شيئاً محققاً فى أمر غير محقق ، اه . قال العينى : أشار بهذه الترجمة إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح وعقر الدواب إذا مات ملكهم أو رئيس من أكابرهم وربما يوصى أحدهم بذلك، فخالف الشارع فعلهم وترك سلاحه وبغلته ، وقال الكرمانى : فإن قلت كسر السلاح تضييع للمال فما الحاجة إلى ذكره لأن حرمته ظاهرة ، قلت : المراد من الكسر البيع والحديث يدل عليه ، حيث كان على رسول الله ﷺ دين فلم يبع سلاحه لأجل الدين ، اه . قال العينى : ليس المراد من وضع الترجمة هذا الذى ذكره ، وإنما المراد ما ذكرناه الآن ، اه . وقال الحافظ : زعم الكرمانى أن مناسبة الحديث للترجمة أنه ﷺ مات وعليه دين ولم يبع فيه شيئاً من سلاحه ولو كان رهن درعه ، وعلى هذا فالمراد بكسر السلاح بيعه ولا يخفى بعده ، اه . وقال

تضمن كسره (١) منفعة ممتدة كمن خاف وقوعه فى أيدى العدو أو من يخاف عنه على نفسه أو غيره كصبى ومجنون أو كان فيه تهمة ولوث كما كان فى فتنة الهند .

(باب ما قيل فى الرماح)

إن أراد بذلك (٢) جواز اتخاذه فهو ظاهر الاستنباط بالرواية ، وإن قصد غير ذلك فكما قال المحشى (٣) .

(باب ما قيل فى درع النبى صلى الله عليه وسلم)

الظاهر أن (٤) المراد بذلك إثبات أن النبى ﷺ كان له درع وبذلك تنطبق

القسطلانى : وفى إبقاء السلاح كما قال ابن المنير عنوان للسلم على إبقاء ذكره واستنماء أفعاله الحسنة التى سنها للناس وعادته الجميلة التى حمل عليها العباد بخلاف أهل الجاهلية فى فعلهم ذلك إشارة إلى انقطاع أعمالهم وذهاب آثارهم ، اهـ ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى توجيه من وقع منه ذلك من الأسلاف من الصحابة وغيرهم ، كما تقدم قريباً عن جعفر بن أبى طالب ، وهكذا روى عن غيره من كسر السلاح وغير ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب ما قيل فى الرماح » أى فى اتخاذها واستعمالها من الفضل ، وهكذا قال العينى وغيره فحملوا الترجمة على الفضل لكنه لا يظهر إلا من حديث واحد كما سيأتى ١٢ .

(٣) إذ قال ناقلا عن الفتح : فى الحديث إشارة إلى فضل الرمح وإلى حل الغنائم لهذه الأمة وإلى أن رزق النبى ﷺ جعل فيها لا فى غيرها من المكاسب ، ولهذا قال بعض العلماء إنها أفضل المكاسب ، اهـ . قلت : هذا المعنى يناسب حديث ابن عمر لا حديث أبى قتادة ، فالظاهر عندى كون هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر كما تقدم قريباً ١٢ .

(٤) هذا هو المتعين بملاحظة الروايات ، وقال الحافظان ابن حجر والعينى

الروايات ، وما قال المحشى إن المقصود بيان أن درعه مم كانت فلا يدرى وجهه، إذ لا يناسبه الرواية الأولى إلا أن يقال إثبات أنها كانت من حديد يكفى ولو فى رواية ، ثم تحمل بقية الروايات عليه وإن لم تذكر فيها مم كانت .

قوله : (مغفور لهم (١)) .

وتبعهما القسطلانى والمحشى فى بيان المقصود لكن لا توافقه الروايات كما أفاده الشيخ بل فى بيان مطابقة الروايات وافقوا الشيخ ، فقد قال الحافظ فى حديث خالد : أشار المصنف بذكر هذا الحديث إلى أن النبى ﷺ كما لبس الدرع فيما ذكره فى الباب ذكر الدرع ونسبه إلى بعض الشجعان من الصحابة فدل على مشروعيته وأن لبسها لا ينافى التوكل ، اهـ . ولم يتعرض لذلك العينى ولا القسطلانى ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس : الغرض منه قوله وهو فى الدرع وعليه اكتفى العينى والقسطلانى ، ثم ذكر البخارى حديث عائشة وفى بعض طرقه كون الدرع من حديد ، ثم ذكر حديث أبى هريرة فى التجيل المتصدق ، قال الحافظ : الغرض منه ذكر الجبتين فإنه روى بالموحدة وهو المناسب لذكر القميص فى الترجمة ، وروى بالنون وهو المناسب للدرع ، اهـ . وبذلك قال العينى والقسطلانى ، فعلى ما قالوا فى غرض الترجمة لا يناسبه إلا حديث واحد وهو حديث عائشة فى كون درعه ﷺ من حديد . والأوجه عندى أن هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك فى تقرير البخارى ،وكتب فى الكوكب الدرى : ويقال إن الغزوة الثانية المشار إليها فى الرواية غزاها يزيد ، اهـ . ووجه ذلك أن مسلك الشيخ قدس سره فى هذه المسألة أى مسألة يزيد مع كونها من أهم المسائل التى بحث فيها العلماء كثيراً السكوت وعدم التعرض ، وذكر فى فتاواه الهندية بعد ذكر اختلاف العلماء فى جواز اللعن على يزيد وعدمه أن الاحتياط فى السكوت ، اهـ . وكتب مولانا عبد الحى فى فتاواه عن المسامرة وشرحه بعد ذكر

. . . .

الاختلاف وحقيقة الأمر أي الطريقة الثابتة القديمة في شأنه التوقف ورجع أمره إلى الله ، اه . وذكر الكلام عليه مختصراً في الأوجز وفيه في حديث الباب منقبة ليزيد لأنه أول من غزا مدينة قيصر ، وتعقبه ابن التين وابن المنير بما حاصله أنه لا يلزم من دخوله في ذلك العموم أن لا يخرج بدليل خاص إذ لا يختلف أهل العلم أن قوله ﷺ « مغفور لهم » مشروط بأن يكونوا من أهل المغفرة حتى لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلك لم يدخل في ذلك العموم اتفاقاً فدل على أن المراد مغفور لمن وجد شرط المغفرة فيه ، وأما قول ابن التين : يحتمل أن يكون لم يحضر مع الجيش فمردود ، إلا أن يريد لم يباشر القتال فيمكن ، فإنه كان أمير ذلك الجيش بالاتفاق . وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في تراجم على البخاري قوله « مغفور لهم » تمسك بعض الناس بهذا الحديث في نجاة يزيد لأنه كان من جملة هذ الجيش بل كان رأسهم ورئيسهم على ما تشهد به التواريخ ، والصحيح أنه لا يثبت بهذا الحديث إلا كونه مغفوراً له ما تقدم من ذنبه على هذه الغزوة . لأن الجهاد من الكفارات وشأن الكفارات إزالة الذنوب السابقة عليها إلا الواقعة بعدها ، نعم لو كان مع هذا الكلام أنه مغفور له إلى يوم القيامة يدل على نجاته وليس فليس ، بل أمره مفوض إلى الله تعالى فيما ارتكبه من القبائح بعد هذه الغزوة من قتل الحسين عليه السلام وتخريب المدينة والإصرار على شرب الخمر إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه كما هو مطرد في حق سائر العصاة على أن الأحاديث الواردة في شأن من استخف بالعترة الطاهرة والملحد في الحرم والمبدل للسنة تبقى مخصصات لهذا العموم لو فرض شموله لجميع الذنوب ، انتهى مختصراً من الأوجز . وفي شرح العقائد اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ، وبعضهم أطلق اللعن عليه لأنه كفر حين أمر بقتل الحسين ، والحق أن رضا

. . . .

يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه ، اه . وتعقب عليه غير واحد من المشايخ كما حكاه مولانا عبد الحي في فتاواه عن كتب المحققين المشهورة من شرح الفقه الأكبر وضوء المعالي وحاشية عصام وحاشية أبي اليسر على شرح العقائد وغيرها ، وتعقب عليه أيضاً الزبيدي في الإتحاف فقال بعد ذكر كلام شرح العقائد انظر هذا الكلام من هذا المحقق مع أنه من كبار أئمة الشافعية وقواعد مذهبه تقتضي عدم اللعن ثم قال بعد ذكر القولين المتقابلين : وهناك قول ثالث وهو التوقف في ذلك وتفويض أمره إلى الله تعالى لأنه العالم بالخفيات والمطلع على مكنونات الضمائر فلا يتعرض لتكفيره ولعنه أصلا وإن هذا هو الأحرى والأسلم ، ومع القطع بإسلامه فإنه فاسق شرير سكير جائر ، انتهى مختصراً . وقال الغزالي في الإحياء : إن قيل : هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو آمر به ، قلنا هذا لم يثبت أصلا فلا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر به ما لم يثبت فضلا عن اللعنة ، لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق ، اه . قال صاحب الإتحاف : قوله « ما لم يثبت » أي من طرق صحيحة كما نقله ابن عبد البر في التمهيد عن بعضهم أن يزيد لم يأمرهم بقتله ، وإنما أمرهم بطلبه أو بأخذه وحمله إليه ، فهم قتلوه من غير حكمه ، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الفرقان ما حاصله أن جميع ما يذكر في ذلك لم يثبت وأن قتله إنما كان عن رأى عبيد الله بن زياد ، اه. وقال الدميري في حياة الحيوان : سئل الكيا الهراسي الفقيه الشافعي عن يزيد ابن معاوية هل هو من الصحابة أم لا؟ وهل يجوز لعنه أم لا؟ فأجاب : أنه ليس من الصحابة لأنه ولد في أيام عثمان رضي الله عنه ، وأما قول السلف ففيه لكل واحد من أبي حنيفة ومالك وأحمد قولان تصريح وتلويح : ولنا قول واحد التصريح دون التلويح ، وكيف لا يكون كذلك وهو المتصيد بالفهد ، واللاعب بالنرد ،

(فأقبلوا هنالك إلى النبى صلى الله عليه وسلم) الظاهر أن المقبلين إليه [1] هم المؤمنون حين ولوا الأدبار من الكفار، ثم إذا وصلوا إليه مضى بعضهم لحال سبيله واستقر بعضهم هنالك معه ، ويحتمل أن يكون بياناً لإقبال الكفار إليه وحملتهم عليه بعدما انكشف المسلمون عنه .

ومدمن الخمر إلى آخر ما بسط ، وقال صاحب الإشاعة : قال ابن حجر إن يزيد بلغ من قبائح الفسق مبلغاً لا يستكثر عليه صدور تلك القبائح منه ، بل قال الإمام أحمد بن حنبل بكفره ، وناهيك به ورعا وعلما يقضيان بأنه لم يقل ذلك إلا لقضايا ثبتت عنده وإن لم تثبت عند غيره كالغزالى ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر قال أحمد بن حنبل حين سأله ابنه عن لعن يزيد : كيف لا يلعن من لعنه الله فى كتابه ؟ فقال : قد قرأت كتاب الله فلم أر فيه لعن يزيد ، فقال : إن الله تعالى يقول : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » ، وأى فساد وقطيعة رحم أشد مما فعله يزيد يابنى ؟ اه . وقال الحافظ فى تهذيبه عن نوفل بن أبى عقرب قال : كنت عند عمر ابن عبد العزيز فذكر رجل يزيد بن معاوية فقال : قال أمير المؤمنين يزيد ، فقال عمر : تقول أمير المؤمنين يزيد ، وأمر به فضرب عشرين سوطاً ، اه. وهذا نبذة مما ذكر فيه ، وقد عرفت من ذلك أن بعضهم مال إلى أن ثبوت هذه القبائح وصدورها عن يزيد تواتر معناه فأباح اللعن كالتفتازانى ، ومن لم يثبت عنده لم يبح ذلك ، لذا قال الشيخ القطب الكنكوهى فى فتاواه الهندية : إن مدار ذلك على الثبوت ، فمن ثبت عنده صدور هذه القبائح عن يزيد أباح اللعن عليه ، ومن لم يثبت عنده لم يبح ، وكلا الأمرين صحيح موافق للأصول ، ولكن الاحتياط فى السكوت لأن اللعن لو كان مباحاً لاضير فى تركه لأنه ليس بواجب ولا بمستحب وإن لم يكن اللعن مباحاً يخاف عود اللعنة إليه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وعليه حمله القسطلانى إذ قال : قوله « فأقبلوا » أى المسلمون ، اه . ويؤيده

قوله : (لأبى جهل بن هشام) متعلق بمحذوف (١) دل عليه المذكور، أو المعنى قال ذلك لأبى جهل ، أو كان الراوى نسى ماقاله أستاذه فعبر عنه بالحاصل ، فيكون المعنى أنه بعد دعائه على قريش بالعموم دعا خصوصاً لأبى جهل ، غير أنه لم يتذكر لفظه فذكر حاصله والله تعالى أعلم .

ما فى روايات هذه القصة من نداء عباس وإقبال المسلمين إلى ندائه ، فنى الخميس لما سمع المسلمون نداء العباس أقبلوا كأنهم الإبل إذا حنت على أولادها ، وفى رواية مسلم قال العباس : فوالله كانت عطفتهم حين سمعوا صوتى عطفة البقر على أولادها ، قال : فتراجعوا على رسول الله ﷺ حتى أن الرجل منهم إذا لم يطاوعه بعيره على الرجوع انحدر عنه وأرسله ورجع بنفسه ، وفى الاكتفاء : يقتحم عن بعيره ويخلى سبيله ويؤم الصوت حتى ينتهى إلى رسول الله ﷺ وغير ذلك من الروايات ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمال الثانى محتمل أيضاً بل سياق رواية البخارى يقرب منه ، ويؤيده مافى الخميس أيضاً قال شيبة بن عثمان بن أبى طلحة أخو بنى عبد الدار ، وكان أبوه قد قتل يوم أحد : اليوم أدرك ثأرى ، اليوم أقتل محمداً ﷺ ، وذكر ابن أبى خيثمة حديث شيبة هذا ، قال : لما رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين أعرى فذكرت أبى وعمى قتلهما حمزة ، قلت : اليوم أدرك ثأرى فى محمد ، فجئته عن يمينه فإذا أنا بالعباس قائماً عن يمينه ، قلت : عمه لم يخذله ، فجئته عن يساره فإذا أنا بأبى سفيان بن الحارث ، قلت : ابن عمه لم يخذله ، فجئته من خلفه فدنوت منه حتى لم يبق إلا أن أسور سورة بالسيف فرفع إلى شواظ من نار كأنه البرق فنكصت على عقبى القهقرى ، وفى الصفوة عن شيبة : لما كان عام الفتح دخل النبى ﷺ مكة عنوة ، قلت : أسير مع قريش إلى هوازن بحنين فعسى إن اختلطوا أن أصيب من محمد غرة فأثأر منه فأكون أنا الذى قمت بثأر قريش كلها ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلانى تبعاً للعينى : اللام للبيان نحو هيت لك أى هذا الدعاء مختص

قوله : (فلبي الإسلام وأنا كاره) لأن أول (١) إسلام هؤلاء كان خوفا على أنفسهم حين خرج النبي ﷺ إليهم يوم الفتح ، ثم زال الإكراه وحسن الإسلام .

قوله : (فإن سمع أذانا أمسك) ولا يخفى (٢) أنه من الدعاء قبل القتال ، غاية الفرق أن الداعي فيه رجل منهم فلا تكلف فى إيراد الرواية فى الباب .

به ، أو للتعليل أى دعا أو قال لأجل أبى جهل ، اه . والأوجه عندى ما قاله الشيخ من الاحتمال الثالث ، ويؤيده أن الحديث تقدم فى كتاب الطهارة فى باب « إذا ألقى على ظهر المصلى قذر » برواية سفيان عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك بقريش ثلاث مرات ، ثم سمى اللهم عليك بأبى جهل » الحديث ، وتقدم فى كتاب الصلاة فى « باب المرأة تطرح عن المصلى شيئاً من الأذى » برواية إسرائيل عن أبى اسحق « اللهم عليك بقريش ، ثم سمى اللهم عليك بعمرو بن هشام » الحديث ، وسيأتى فى الجزية برواية شعبة عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك الملأ من قريش اللهم عليك أبا جهل » الحديث ١٢ .

(١) وفى هامش البخارى عن الخير الجارى قوله « وأنا كاره » جملة حالية ، أى أدخل الله سبحانه بفضله الإسلام فى قلبي حال كونى كارهاً فأزال الكراهة عنى وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن اسلامه وطاب قلبه به بعد ذلك ، اه . قال القسطلانى : قوله « وأنا كاره » أى للإسلام ، وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن إسلامه وطاب به قلبه بعد ذلك ، اه . قال الحافظ فى الإصابة : أسلم عام الفتح وكان من المؤلفة وكان قبل ذلك رأس المشركين يوم أحد ويوم الأحزاب ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : المطابقة للترجمة تؤخذ من قوله « إذا سمع أذاناً أمسك » لأن الترجمة الدعاء للإسلام قبل القتال والأذان يبين حالهم ، اه . وقال الحافظ : الحديث دال على جواز قتال من بلغته الدعوة بغير دعوة ، فيجمع بينه وبين حديث سهل الذى قبله بأن الدعوة مستحبة لا شرط ، وفيه دلالة على الحكم بالدليل لكونه كف عن القتال بمجرد سماع الأذان ، اه . وقال القسطلانى : إنه ﷺ كان إذا لم يعلم حال

قوله : (فنزلنا خيبر ليلا) لا يبعد أن يقال إن إيراد الرواية ههنا إشارة منه إلى أن الدعوة إذا بلغتهم مرة فلا يجب إعادتها ، نعم يستحسن التجديد بالدعوة إذا لم يتضمن حرجا كمن قصد الإغارة فإنه لو قدم الدعوة فات المقصود فلا إذن ، فكان قوله فى الترجمة « باب دعاء النبى ﷺ فى القتال » معناه أنه يبين فيه كيف أمر الدعوة هل هى (١) واجبة أو مستحبة ؟ فبين بإيراد الروايات المختلفة أنها واجبة إذا لم تبلغهم أصلا ومستحبة إذا لم تبلغهم أخبار الورود ، وقد بلغتهم الدعوة قبل ذلك فلا ضير فى هذا الأخير إن بدأ بالقتل قبل الدعوة .

القوم هل بلغتهم الدعوة أم لا ؟ ينتظر بهم الصباح ليستبرىء حالهم بالأذان ، فإن سمعه أمسك عن قتالهم وإلا أغار عليهم ، اهـ . وعلى التوجيهات كلها لا يخفى ما فى إيراد الرواية فى الترجمة من تكلف ١٢ .

(١) أخرج مسلم فى صحيحه عن ابن عون قال : « كتبت إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال ، قال فكتب إلى إنما كان ذلك فى أول الإسلام قد أغار رسول الله ﷺ على بنى المصطلق ، وهم غارون » الحديث ، قال النووى : فى هذا الحديث جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم الدعوة من غير إنذار ، وفى هذه المسألة ثلاثة مذاهب ، حكاه المازرى وغيره ، إحداها يجب الإنذار مطلقاً قاله مالك وغيره وهذا ضعيف ، والثانى : لا يجب مطلقاً هذا أضعف منه وباطل ، والثالث : يجب إن لم تبلغهم الدعوة ولا يجب إن بلغتهم لكن يستحب ، وهذا هو الصحيح وبه قال الثورى والشافعى والجمهور ، قال ابن المنذر : هو قول أكثر أهل العلم وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه ، منها هذا الحديث وحديث قتل كعب ابن الأشرف وحديث قتل أبى الحقيق ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة فى الأوجز فى « باب النهى عن قتل النساء » وذكر فيه عن الإمام مالك عدة روايات ، واختلاف المالكية فى هذه المسألة ، وقال الخرقى : يقاتل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون لأن الدعوة قد بلغتهم ، ويدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا ، قال

. . . .

الموفق : أما قوله فى أهل الكتاب والمجوس فهو على عمومه ، لأن الدعوة قد انتشرت وعمت فلم يبق منهم من لم تبلغه إلا نادر بعيد ، وأما قوله « فى عبدة الأوثان » فليس بعام ، فمن بلغته الدعوة منهم لا يدعون ، وإن وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعى قبل القتال ، وكذلك إن وجد من أهل الكتاب من لم تبلغه الدعوة دعوا قبل القتال ، قال أحمد : إن الدعوة قد بلغت وانتشرت ولكن إن جاز أن يكون قوم خلف الروم وخلف الترك على هذه الصفة لم يجز قتالهم قبل الدعوة وذلك لما روى بريدة قال : « كان النبى ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أمره بتقوى الله وقال : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال ، فأيتهن أجابوك إليها فاقبل عنهم وكف عنهم . ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » الحديث ، رواه أبو داود ومسلم ، وهذا يحتمل أن يكون فى بدء الأمر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام ، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستغنى بذلك عن الدعاء قبل القتال ، قال أحمد : كان النبى ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب حتى أظهر الله الدين وعلا الإسلام ، ولا أعرف اليوم أحداً يدعى قد بلغت الدعوة كل أحد ، إلى آخر ما بسط فى ذلك ، وقال الحافظ فى الفتح : مسألة الدعوة خلافية فذهبت طائفة منهم عمر بن عبد العزيز إلى اشتراط الدعاء إلى الإسلام قبل القتال ، وذهب الأكثر إلى أن ذلك كان فى بدء الأمر قبل انتشار دعوة الإسلام ، فإن وجد من لم تبلغه الدعوة لم يقاتل حتى يدعى ، نص عليه الشافعى ، وقال مالك : من قربت داره قوتل بغير دعوة لاشتهار الإسلام ، ومن بعدت داره فالدعوة أقطع للشك ، اه . وفى الهداية إذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة أو حصناً دعوهم إلى الإسلام لما روى ابن عباس رضى الله عنه أن النبى ﷺ ما قاتل قوما حتى دعاهم إلى الإسلام ، ولا يجوز أن يقاتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعوه لقوله عليه السلام فى وصيته أمراء الأجناد : فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، ويستحب أن يدعو من بلغته الدعوة مبالغة فى الإنذار ،

قوله : (أمرت أن أقاتل الناس) مناسبته بالترجمة [(١) بياض فى الأصل] .

ولا يجب ذلك لأنه صح أن النبى ﷺ أغار على بنى المصطلق وهم غارون وعهد إلى أسامة أن يغير على ابنى صباحا ثم يحرق ، اهـ . قال الحافظ فى الدراية : حديث أن النبى ﷺ « ما قاتل قوما حتى دعاهم » أخرجه عبد الرزاق وأحمد والطبرانى والحاكم فى المستدرك فى كتاب الإيمان ، وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، أخرجوه من حديث ابن عباس من طريق بن أبى نجيح عن أبيه عنه ، وأصله فى الصحيحين من طريق أبى معبد عن ابن عباس فى بعث معاذ إلى اليمن وفيه : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله » الحديث ، ولأحمد من حديث فروة بن مسيك : « لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الإسلام » وللطبرانى فى الأوسط عن أنس أن النبى ﷺ بعث علياً إلى قوم وقال : لا تقاتلهم حتى تدعوهم ، وأخرجه عبد الرزاق من حديث على وأحمد والحاكم من حديث سلمان ، انتهى مختصراً بزيادة من الزيلعى ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريب من سطر ، وقال الحافظ : الحديث ظاهر فيما ترجم له أولا حيث قال « وعلام يقاتلون » ، اهـ . وأنت خبير بأن هذه الترجمة للباب السابق لا لهذا الباب الذى ذكر فيه الحديث ، وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن فى قتالهم معهم إلى أن يقولوا لا إله إلا الله دعوته إياهم إلى الإسلام حتى إذا قالوا لا إله إلا الله يرفع القتال ، لكنه ﷺ قال هذا الحديث فى حال قتاله لأهل الأوثان الذين لا يقرون بالتوحيد ، وهم الذين قال الله تعالى عنهم « إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون » فدعاهم إلى الإقرار بالوحدانية وخلع مادونه من الأوثان ، فمن أقر بذلك منهم كان فى الظاهر داخلا فى صفة الإسلام ، وأما الآخرون من أهل الكفر الذين كانوا يوحدون الله تعالى غير أنهم ينكرون نبوة محمد ﷺ ، فقال ﷺ فى هؤلاء : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله

قوله : (ولا نرى إلا الحج) هذا ظن منه [١] قياساً للغير على نفسه ، أو المراد الحج اللغوى قصد البيت ، أو بيان لما كان عليه الأكثر .

ويشهدوا أن محمداً رسول الله ، فإقرار هؤلاء بما كانوا به جاحدين ، وعلى هذا تحمل الأحاديث ، اهـ . وسكت الكرمانى والقسطلانى عن بيان المناسبة ١٢ .

(١) وكتب شيخنا فى البذل : وذلك لأن المعتمر يعده أهل العرف حاجا ، فمن كان سفرته للعمرة فهو حاج أيضاً ، فإن الحج لما كان هو القصد وهو يعم الحج والعمرة كان المعتمر كالحاج ، فمعناه لا يعد سفرنا إلا لحج البيت وقصده ، والدليل على ذلك قولها « فمنا من أهل بحج ، ومنا من أهل بعمرة » فلما قبلت أنهم كانوا معتمرين وحاجين من أول الأمر ، ثم صرح بقولها لا نرى إلا أنه الحج وجب حمل قولها على ما ذكر ، كذا فى تقرير مولانا محمد يحيي المرحوم ، اهـ . يعنى فى تقرير الشيخ قدس سره على أبى داود ، وقال السندى على البخارى : قوله « لا نرى إلخ » أى لا نرى إلا أن الذى وقع الخروج له هو الحج ، ولعل المراد به أن المقصود الأصلى ما كان من الخروج إلا الحج ، وما وقع الخروج إلا لأجله ، ومن اعتمر فعمرته كانت تابعة للحج ، فلا يخالف ماسبق أنها كانت معتمرة وما علم أنه كان من الصحابة ناس معتمرون ، وما فى حديث جابر أنها كانت معتمرة إلى غير ذلك ، ويحتمل أنه كان حكاية عن غالب من كان معه ﷺ من الصحابة فى ذلك السفر ، أى وما أحرم غالباً إلا بالحج ، والتأويل الثانى هو المتعين فيما جاء من قولها « لبينا بالحج » أو « خرجنا مهلين بالحج » ، وعلى الوجه الأول فيحتمل أن بعض الرواة فهموا من قولها « ما نرى إلا الحج » أنها أحرمت بالحج فذكروا مكان ذلك اللفظ لبينا بالحج أو خرجنا مهلين لقصد النقل بالمعنى ، ومثله غير مستبعد بظهور أن كثيراً من الاختلافات والاضطرابات فى الأحاديث وقعت بسبب ذلك ، ولا أرى عاقلا يشك فيه ، اهـ . وفى الأوجز قولها : « لا نرى إلا أنه الحج » هكذا فى الصحيحين وغيرهما من رواية أبى الأسود عنها ، وللبخارى من وجه آخر عن عروة عنها : مهلين بالحج ،

قوله : (هذا قول الزهرى) إشارة إلى الآتى وهو قوله (۱) وإنما يؤخذ إلخ ومراده أن الإفطار كان آخر فعليه ، فكان ناسخا لجواز الصوم .

ولمسلم عن القاسم عنها لا نذكر إلا الحج ، وله أيضا ملبين بالحج ،ويشكل على هذه الروايات ما تقدم فى «باب إفراد الحج» عنها : خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهل بعمرة ، ومنا من أهل بحج وعمرة ، ومنا من أهل بالحج ، لحمل الزرقانى وغيره من شراح الحديث الروايات الأول على أول الأمر ، إذ خرجوا من المدينة لا يرون إلا الحج لما كانوا يعهدون من ترك الاعتماد فى أشهر الحج ، والروايات المتضمنة لأنواع الحج على آخر الأمر ، إذ بين لهم النبى ﷺ وجوه الإحرام ، وجمع بينهما القارى بأن قولها « لا نذكر إلا الحج » أى ما كان قصدنا الأصلى من هذا السفر إلا الحج بأحد أنواعه ، فمنا من أفرد ومنا من تمتع ومنا من قرن ، اه . فعلى هذا يكون الاستثناء باعتبار الأنواع الأخر من سفر الجهاد وغيره ، وقال ابن القيم : فيالله للعجب أيظن بالمتمتع أنه خرج لغير الحج بل خرج للحج متمتعا ، انتهى مختصراً من الأوجز ۱۲ .

(۱) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الصواب المتعين ، ووهم فى ذلك الكرمانى إذ قال : وفى بعض النسخ قال أبو عبد الله : هذا قول الزهرى ، وإنما نأخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ ، ولعل مذهبه أن طرو السفر فى رمضان لا يبيح الإفطار ، لأنه شهد الشهر فى أوله كطروه فى أثناء اليوم ، فقال البخارى : إنما يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول وقد أفطر عند الكديد ، اه . وهكذا قال العينى وتبعهما القسطلانى إذ قال : قال الزهرى : أخبرنى عبيد الله ، أفاد فى هذه أن الزهرى رواه عن عبيد الله بن عبد الله بالإخبار بخلاف الأولى فبالعنعنة ، وزاد المستملى قال أبو عبد الله أى البخارى هذا قول الزهرى ، ولعل مذهبه أن طرو السفر فى رمضان لا يبيح الفطر ، قال المؤلف : وإنما يقال أى يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول ، اه . وسكت عنه الحافظ ههنا وتكلم عليه فى

قوله : (إنی کنت أمرتکم) إلخ فیه النسخ(١) قبل العمل .

قوله : (وإنما الإمام جنة) التشبیه فی مجرد(٢) المقاتلة معه لا القتال دونه(*)

الصوم ووافق الشیخ فی ذلک کما سیأتی ، وما أفاده لیس بصحیح ، فإن المعروف من مذهب الزهری أن الصوم فی السفر منسوخ ، بل قول البخاری : هذا قول الزهری إشارة إلی ما سیأتی کما أفاده الشیخ ، فإن الحدیث أخرجه مالک فی موطأه بروایة مالک عن الزهری بهذا السند وفی آخره : وکانوا یأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ ، وفی الأوجز : هذا قول الزهری کما وقع فی الصحیحین ، قاله الزرقانی تبعاً للحافظ ، زاد الحافظ : ووقعت هذه الزیادة مدرجة عند مسلم ، قال سفیان لا أدری من قول من هو : وقد بینا أنه من قول الزهری وبذلک جزم البخاری فی الجهاد ، وقد استدل بالحدیث علی ثلاث مسائل خلافیة الأولی مایقال إن الزهری أشار بهذا القول إلی أن الصوم فی السفر منسوخ ، ولم یوافق علی ذلک ، وفی مسلم عن یونس قال ابن شهاب : وکانوا یتبعون الأحدث من أمره ویرونه الناسخ إلی آخر ما بسط فی الأوجز ١٢ .

(١) والمسألة خلافیة شهیرة ، ففی نور الأنوار : شرط النسخ التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل ، خلافا للمعتزلة فإن عندهم لابد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ، ولنا أن النبی ﷺ أمر بخمسین صلاة ثم نسخ مازاد علی الخمس فی ساعة ولم یتمکن أحد من النبی ﷺ والأمة من فعلها وإنما تمکن النبی ﷺ من اعتقادها فقط وأنه إمام الأمة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم ، انتهی مختصراً . وفی قمر الأقمار علی قوله خلافا للمعتزلة ولبعض مشایخنا ولبعض أصحاب الشافعی ولبعض أصحاب أحمد بن حنبل ، اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشیخ واضح ، یعنی لیس التشبیه بالجنة بأن یکون الإمام مقدما علی القوم والقوم خلفه ، قال القسطلانی : قوله «جنة» بضم الجیم وتشدید النون

(*) أی خلفه ١٢ ز .

قوله : (لا أبايع على هذا أحداً بعد إلخ) ، لأن (١) احتمال الخطأ لم يكن فيه ﷺ دون غيره فلعلى يتبين لى خطأ الأمير فأتركه ويلزم الموت على خلاف الحق أو ترك البيعة والثانى أسهل .

سترة ووقاية يمنع العدو من أذى المسلمين ، وقوله « يقاتل » مبنياً للمفعول ، وقوله من «ورائه» أى أمامه فعبر بالوراء عنه كقوله تعالى « وكان وراءهم ملك » الآية ، أى أمامهم ، فالمراد المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ، وقوله « يتقى به » مبنياً للمفعول ، فلا يعتقد من قاتل عنه أنه حماه بل ينبغى أن يعتقد أنه احتمى به لأنه فئته وبه قويت همته ، وفيه إشارة إلى صحة تعدد الجهات وأن لا يعد من التناقض وإن توهم فيه ذلك ، لأن كونه جنة يقتضى أن يتقدم وكونه يقاتل من أمامه يقتضى أن يتأخر فجمع بينهما باعتبارين وجهتين ، اهـ. وقال الكرمانى: قوله جنة أى كالترس يقاتل من ورائه والمتأخر صورة قد يكون متقدما معنى ، اهـ . وقال الحافظ : المراد به المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ووراء يطلق على المعنيين ، والمراد بالإمام كل قائم بأمور الناس ، اهـ . وقال السندى : قال القسطلانى تبعاً لغيره : قوله من ورائه أى أمامه إلخ » ، وهذا بعيد لا يناسب السابق وهو جنة ، ولا اللاحق وهو قوله يتقى به ، والوجه أن وراءه بمعناه وهو المقصود يتبع أمره ونهيه وتدبيره فى القتال ويمشى تابعاً إياه بحيث كان الإمام قدامه ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « لاأبايع على هذا بعد رسول الله ﷺ » فيه إيماء إلى أنه بايع رسول الله ﷺ على ذلك ، وليس بصريح ، ولذلك عقبه المصنف لحديث سلمة بن الأكوع لتصريحه فيه بذلك ، قال ابن المنير : والحكمة فى قول الصحابى إنه لايفعل ذلك بعد النبي ﷺ أن كان مستحقاً للنبي ﷺ على كل مسلم أن يقيه بنفسه وكان فرضاً عليهم أن لايفروا عنه حتى يموتوا دونه وذلك بخلاف غيره ، اهـ. وقال القسطلانى : والفرق أنه عليه الصلاة والسلام يستحق على كل مسلم أن يفديه

قوله : (فبايعته الثانية) وإنما كرر (١) عليه البيعة لأن الشدة فى بيعة الشجعان أهيب للعدو فإن البطل المقدام فى الحروب الشجاع إذا تابع على أنه لا يفر إلى أن يموت كان ثباته فى البلاء أظهر وفى ثباته وتوطئته النفس على الهلاك هلاك نفوس الأعداء ما لا يخفى فكان تكراره مفيداً .

بنفسه بخلاف غيره ، وهل يجوز لأحد أن يستهدف عن أحد لقصد وقايته أو يكون ذلك من إلقاء اليد إلى التهلكة ، تردد فيه ابن المنير ، قال : لا خلاف أنه لا يؤثر أحد أحداً بنفسه لو كانا فى مخمصة ومع أحدهما قوت نفسه خاصة ، قاله فى المصابيح ، اه ١٢ .

(١) وهو واضح ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « فقلت له يا أبا مسلم » هى كنية سلمة بن الأكوع ، والقائل : فقلت له الراوى عنه وهو يزيد بن أبى عبيد ، قال ابن المنير : الحكمة فى تكرار البيعة لسلمة أنه كان مقداماً فى الحرب فأكد عليه العقد احتياطاً ، قال الحافظ : أو لأنه كان يقاتل قتال الفارس والراجل فتعددت البيعة بتعدد الصفة ، اه . وقال العينى : أراد به تأكيد بيعته لشجاعته وشهرته بالثبات ، اه . وأنت خبير بأن السبب الذى ذكره الشيخ قدس سره أجود فى سبب التكرار ، ولا يذهب عليك أن البيعات عن النبى ﷺ تكررت مراراً كما بسطت فى كتاب الإيمان من فتح البارى بعضها بيعة الإسلام وبعضها بيعة الجهاد ، والثبات ، كما فى أحاديث الباب وبعضها بيعة السلوك والثبات على الدين كما وقع فى المدينة المنورة بعد فتح مكة كما يدل على ذلك كله اختلاف سياق الروايات ، قال الحافظ فى الفتح بعد الكلام على حديث عبادة : وقد اشتملت روايته على ثلاث بيعات : بيعة العقبة ، والثانية بيعة الحرب وكانت على عدم الفرار ، والثالثة البيعة التى وقعت على نظير بيعة النساء ، وقال الحافظ أيضاً قد صدرت مبايعات تذكر فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، منها هذه البيعة التى فى الزجر عن الفواحش المذكورة والذى يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة بعد أن نزلت الآية التى فى الممتحنة ، والدليل على هذا ما عند البخارى فى كتاب الحدود فى حديث عبادة أن النبى ﷺ

قوله : (مادريت ما أرد عليه) لأنه لو أجاب[١] بجواز العصيان وعدم الائتمار لاجترأ بذلك كل أحد على مخالفة الأمير محتجاً بعدم استطاعته لما أمره به ، وإن قال له غير ذلك كان إفتاء بما الحق فى خلافه ، إذ لايلزم الائتمار فيما لايستطاع، فغير العنوان وأجابه بما كان دأبهم رضى الله عنهم بنبيهم ﷺ بأنا كنا نأتمر أوامره وقبل أن يأمر فلم يكن يفتقر إلى الأمر ، ففيه إشارة إلى غاية ما كانوا عليه من الائتمار فكذلك ينبغى أن يكون المأمور بين يدى أميره وترك

لما بايعهم قرأ الآية كلها ، ولمسلم قال : تلا علينا آية النساء ، وللنسائى أن رسول الله ﷺ قال: « ألا تبايعونى على مابايع عليه النساء » وغير ذلك من الروايات ، قال: فهذه أدلة ظاهرة فى أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد فتح مكة وذلك بعد إسلام أبى هريرة بمدة إلى آخر ماذكر من البحث فى ذلك ، فهذه البيعة هو مأخذ مشايخ السلوك فى بيعة السلوك ١٢ .

(١) قال القسطلانى : سبب توقفه أن الإمام إذا عين طائفة للجهاد أو لغيره من المهمات تعينوا وصار ذلك فرض عين عليهم ، فلو استفتى أحدهم عليه وادعى أنه كلفه مالاطاقة له به بالتشهى أشكلت الفتيا حينئذ ، لأنا إن قلنا بوجوب طاعة الإمام عارضنا فساد الزمان وإن قلنا بجواز الامتناع فقد يفضى ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف، لكن الظاهر أن ابن مسعود بعد أن توقف أفتاه بوجوب الطاعة بشرط أن يكون المأمور به موافقاً للتقوى كما علم ذلك من قوله « إلا أنا كنا مع النبي ﷺ إلخ » اهـ . وقال الحافظ : قوله « لانحصيها » أى لا نطيقها ، وقيل لا ندرى أهى طاعة أم معصية ، والأول مطابق لما فهم البخارى فترجم به ، والثانى موافق لقول ابن مسعود ، وإذا شك فى نفسه شيء سأل رجلا فشفاه منه أى من تقوى الله أن لا يقدم المرء على مايشك فيه حتى يسأل من عنده علم فيدله على ما فيه شفاؤه ، والحاصل أن الرجل سأل ابن مسعود عن حكم طاعة

المسئول عنه(١) وهو ما إذا لم يكن المأمور به أمراً مستطاقاً خوفاً من الفتنة .

قوله: (في أمر الإمرة) بإضافة الأمر(٢) إلى الإمرة إضافة سببية أي بشيء من الأمور المتعلقة بالرياسة والإمارة وأما الأوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات والطاعات فائتمارهم إياه فيها أظهر .

الأمير فأجابه ابن مسعود بالوجوب بشرط أن يكون المأمور به موافقاً لتقوى الله تعالى ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفي الحديث أنهم كانوا يعتقدون وجوب طاعة الإمام وأما توقف ابن مسعود عن خصوص جوابه وعدوله إلى الجواب العام فللإشكال الذي وقع له من ذلك ، وقد أشار إليه في بقية حديثه ويستفاد منه التوقف في الإفتاء فيما أشكل من الأمر كما لو أن بعض الأجناد استفتى أن السلطان عينه في أمر مخوف بمجرد التشهي وكلفه من ذلك مالا يطيق ، فمن أجابه بوجوب طاعة الإمام أشكل الأمر لما وقع من الفساد ، وإن أجابه بجواز الامتناع أشكل الأمر لما قد يفضي به ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف عن الجواب في ذلك وأمثاله ، اهـ ١٢ .

(٢) هذا يخالف ماعليه الشراح ، إذ جعلوا لفظ إلا حرف استثناء ، فعلى هذا يكون لفظ مرة منصوباً ، قال الكرماني : وتبعه الحافظان ابن حجر والعيني والقسطلاني : قوله « حتى نفعله » غاية لقوله « لا يعزم » أو للعزم الذي يتعلق به المستثنى وهو مرة ، اهـ . وقال صاحب الفيض: يعني إذا كان يأمرنا بأمر مرة بادرنا إلى امتثاله حتى لايحتاج إلى الأمر مرتين ، يريد به استعجالهم إلى الامتثال بأمر النبي ﷺ ، اهـ . وهو مؤدى ما في تقرير مولانا حسين علي البنجابي إذ قال : قوله « لايعزم علينا إلخ » ، أي كنا نفعل ما يأمرنا قبل عزمه ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن قوله « أمر الإمرة أو أمر الإمرة يعني لايحتاج إلى الأمر ثانياً ، اهـ ١٢ .

قوله : (إلا ما غبر) إن كان المراد[١] به الماضي فالمشبه به هو الصفو وإن كان الباقي فالمشبه به الكدر .

قوله : (فتقدمت الناس) أي بعضهم ، وقوله فلما قدم[٢] غدوت ، يوهم أنه وصل المدينة قبل النبي ﷺ والأمر بخلافه كما تقدم في كثير من الروايات فلا بد من التأويل ، أي قدم فقدمت بعده فغدوت .

(باب من غزا وهو حديث عهد بعرس)

ونحوه يعني بذلك أنه لا ضير[٣] فيه إذا لم يكن قلبه مشغولا به لأن ذلك(*) يخل بالاجتهاد في أمر الجهاد .

---

(١) قال الكرماني : قوله غبر أي بقي ، والغبور من الأضداد المضي والبقاء، اه. وقال الحافظ : غبر بمعجمة وموحدة مفتوحتين أي مضى وهو من الأضداد ويطلق على ما مضى وعلى ما بقي ، وهو ههنا محتمل للأمرين ، قال ابن الجوزي هو بالماضي ههنا أشبه لقوله ما أذكر ، اه ١٢ .

(٢) تقدم البسط في ذلك في كتاب البيوع في « باب شرى الدواب والحمير الخ » وتقدم فيه أن الحافظ جمع بين المختلف في ذلك بوجوه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تقدمه رضي الله عنه كان في المجيء إلى أهله في بني سلمة وتأخر قدومه إلى النبي ﷺ في المسجد النبوي إلى الغد من قدومه ﷺ ، وقد أفاد الشيخ قدس سره في الكوكب في مناقب جابر :قد ذهب إليه يعوده في مرضه وبيته على أميال من المدينة ثلاث ونحوها ، اه ١٢ .

(٣) كما يدل عليه الحديث الوارد في الباب ، قال الحافظ : قوله جابر يشير إلى الحديث المذكور في الباب قبله ، وسيأتي في أوائل النكاح بلفظ : « فقال ما يعجلك؟

(*) أي الاشتغال ١٢ ز .

قوله : (ولكن لا أجد حمولة إلخ) ولابد من فصل بين(١) مرادى الجملتين لئلا يلزم التكرار ، فإما أن يحمل الأول على الوجدان بطريق الملك والثانى بغيره من عارية ونحوها ، أو يراد بالأول وجدان الحمولة نفسها وبالثانى وجدان مايوصل إلى تحصيل الحمولة من الذهب والفضة ونحوهما إلى غير ذلك .

قوله : (ههنا أمرك إلخ) استفهام(٢) .

قلت : كنت حديث عهد بعرس ، الحديث ، اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ فى دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح وتقدم الحديث فى « باب الجهاد من الإيمان » وفى « باب تمنى الشهادة » وسيأتى فى كتاب التمنى فى « باب ماجاء فى التمنى ومن تمنى الشهادة » ليس فى شىء من هذه الروايات ذكر الحمولة ، بل فى كلها لا أجد ماأحملهم عليه غير ماتقدم فى كتاب الإيمان فليس فيه ذكر هذا اللفظ أصلا ، ولفظ لا أجد ماأحملهم عليه يوافق التنزيل فى قوله عز اسمه « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ماأحملكم عليه » الآية ، والحديث أخرجه النسائى برواية عبيد الله بن سعيد عن يحيي القطان بهذا السند بلفظ « ولكن لايجدون حمولة ولا أجد ما أحملهم عليه » الحديث ، وأخرجه مالك فى موطأه برواية عن يحيي ابن سعيد الأنصارى بلفظ « لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون مايتحملون عليه » الحديث ، وفى الأوجز : وفى رواية همام : « لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيتبعونى » وفى رواية أبى زرعة عند مسلم نحوه ، اه ١٢ .

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلانى : وتمام الحديث ، قال نعم ، اه . قلت : هذا الحديث مختصر سيأتى مفصلا فى المغازى فى « باب أين ركز النبى ﷺ الراية يوم الفتح » وفيه قال عروة : أخبرنى نافع بن جبير إلخ ، قال الحافظ : هذا السياق يوهم أن نافعاً حضر المقالة المذكورة يوم فتح مكة وليس كذلك ، فإنه لا صحبة له ، ولكنه محمول عنــــدى على أنه سمع العباس يقول للزبير ذلك بعد ذلك

قوله : (فشقيه باثنين) وليس[1] فيه تصريح بإنفاق النطاق أجمع فى ذلك الأمر ، فلا ينافى ماورد أنها جعلت على نفسها شقاًمنه وأصلحت الزاد بشق منه ،

فى حجة اجتمعوا فيها ، إما فى خلافة عمر رضى الله عنه أو فى خلافة عثمان رضى الله عنه ، اه ١٢ .

(١) ظاهر الحديث إنفاق النطاق أجمع فى ذلك ، وماختاره الشيخ قدس سره هو مختار الحافظ فى الفتح إذ قال المحفوظ : كما سيأتى أنها شقت نطاقها نصفين ، فشدت بأحدهما الزاد واقتصرت على الآخر ، فمن ثم قيل لها ذات النطاق وذات النطاقين ، فالتثنية والإفراد بهذين الاعتبارين ، اه . قلت : وأشار بقوله : كما سيأتى ماذكره البخارى بعد ذلك من حديث عبدالله بن أبى شيبة عن أبى أسامة وفى آخره : قال ابن عباس أسماء ذات النطاق ، قال الحافظ : وصله فى تفسير براءة فى أثناء حديث ، اه . وأشار بذلك إلى ما أخرجه البخارى فى تفسير براءة عن ابن أبى مليكة : « غدوت على ابن عباس فقلت : أتريد أن تقاتل ابن الزبير » الحديث ، وفيه : وأمه فذات النطاق ، اه . وأخرج مسلم فى صحيحه فى « باب ذكر كذاب ثقيف » قالت : « بلغنى أنك تقول له ياابن ذات النطاقين » الحديث ، قال النووى : الأصح أنها سميت بذلك لأنها شقت نطاقها الواحد نصفين فجعلت أحدهما نطاقاصغيراً واكتفت به ، والآخر لسفرة النبى ﷺ كما صرحت به فى هذا الحديث والبخارى ، ولفظ البخارى أوضح من لفظ مسلم ، اه . وقال ابن عبد البر فى الاستيعاب : وكانت تسمى ذات النطاقين ، وإنما قيل لها ذلك لأنها صنعت للنبى ﷺ سفرة حين أراد الهجرة إلى المدينة فعسر عليها ماتشدها به ، فشقت خمارها وشدت السفرة بنصفه وانتطقت النصف الثانى فسماها رسول الله ﷺ ذات النطاقين ، هكذا ذكر ابن إسحق وغيره ، اه . وذكره الحافظ فى الإصابة فقال : قال أبو عمر : سماها رسول الله ﷺ لأنها هيأت له لما أراد الهجرة سفرة ، فشقت خمارها نصفين فشدت بنصفه السفرة واتخذت النصف الآخر منطقاً ، كذا ذكره ابن إسحق وغيره ، اه . وفى المجمع : النطاق أن تلبس المرأة ثوبها ثم تشد وسطها بشىء وترفع وسط ثوبهـا وترسله على

فإن الرواية الموردة ههنا مختصرة ، فإنها شقته(١) نصفين فأصلحت بأحدهما زاداً وبالآخر سقاء ، وتسميتها ذات النطاقين وإن كان فى الأصل(٢) لما ذكرته ههنا ، غير أنه ﷺ كان يسميها بذلك كناية عن العصمة وتعبيراً بها عن العفة ، فإن حل النطاقين أعسر من حل نطاق ، وقد رماها الحجاج (٣) بهذا الاسم لحمله

الأسفل عند معاناة الاشتغال لئلا تعثر فى ذيلها ، وبه سميت أسماء ذات النطاقين لأنها كانت تطابق نطاقا فوق نطاق ، وقيل : كان لها نطاقان تلبس أحدهما وتحمل فى الآخر الزاد للنبى ﷺ فى الغار ، وقيل شقت نطاقها نصفين فاستعملت أحدهما وجعلت الآخر شداداً لزادهما ، اه ١٢ .

(١) أى شقت النصف الذى للزاد أيضاً نصفين ، ربطت بأحـــدهما زاداً وبالآخر سقاء ، وعلى هذا تجمع رواية الباب هذه لما تقدم قريباً من أنها جعلت النصف منطقاً لها والنصف الآخر صرفته فى الزاد ، وفى تقرير مولانا حسين على قوله : فشقيه باثنين ، فشدى بواحد إزارك ، ثم شق النصف الآخر فاربطى بأحدهما إلخ ، اه .

(٢) اختلفت الروايات والأقاويل فى سبب تسميتها بذلك كما تقدم شىء من ذلك قريباً ، قال ابن عبد البر فى الاستيعاب ، وتبعه الحافظ فى الإصابة ، بعد ما ذكر قول ابن إسحق وغيره كما تقدم قريباً : وقال الزبير فى هذا الخبر : « إن رسول الله ﷺ قال لها : أبدلك الله عز وجل بنطاقك هذا نطاقين فى الجنة » فقيل لها ذات النطاقين ، اه ١٢ .

(٣) ذكر ابن عبد البر فى الاستيعاب بسنده إلى أبى نوفل قال : قالت أسماء للحجاج : كيف تعيره بذات النطاقين ؟ أجل قد كان لى نطاق أغطى به طعام رسول الله ﷺ من النمل ، ونطاق لابد للنساء منه ، قال أبو عمر : لما بلغ ابن الزبير أن الحجاج يعيره بابن ذات النطاقين أنشد قول الهذلى متمثلا :

على التعبير . فإنه قد يكون كناية عن الأمة أيضاً لاحتياجها إلى ذلك لكثرة(١) الاشتغال بالخدمة والمشقة ، ولا كذلك الحرة والمستغنية عن خدمة نفسها وأهلها فإنها لا تفتقر إلى مزية استعداد .

وعيرها الواشون أنى أحبها ٭ وتلك شكاة نازح عنك عارها
فإن اعتذر منها فإنى مكذب ٭ وإن تعتذر يردد عليك اعتذارها، اهـ.

قلت: وسيأتى فى البخارى فى كتاب الأطعمة فى «باب الخبز المرقق» براوية هشام عن أبيه وعن وهب بن كيسان قال: كان أهل الشام يعيرون ابن الزبير يقولون : يا ابن ذات النطاقين ، فقالت له أسماء : يابنى إنهم يعيرونك بالنطاقين وهل تدرى ما كان النطاقين ؟ إنما كان نطاقى شققته نصفين فأوكيت قربة رسول الله ﷺ بأحدهما وجعلت فى سفرته الآخر ، قال : فكان أهل الشام إذا عيروه بالنطاقين يقول : إيهاً والإله تلك شكاة ظاهر عنك عارها ، قال الحافظ : المراد بأهل الشام عسكر الحجاج حيث كانوا يقاتلونه من قبل عبد الملك أو عسكر الحصين بن نمير الذين قاتلوه قبل ذلك من قبل يزيد ، وقوله إيهاً بكسر الهمزة وبالتنوين معناها الاعتراف بما كانوا يقولونه وشكاة مصــــدر شكا يشكو وظاهر أى زائل ، وتمثل ابن الزبير بمصراع بيت لأبى ذؤيب الهذلى أوله : عيرها الواشون أنى أحبها ، وأول هذه القصيدة :

هل الدهر إلا ليلة ونهارها ٭ وإلا طلوع الشمس ثم غيارها
أبى القلب إلا أم عمرو فأصبحت ٭ تحرق نارى بالشكاة ونارها

وبعده وعيرها الواشون إلخ ، وهى قصيدة تزيد على ثلاثين بيتاً ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال صاحب المجمع وسماها الحجاج به على الذم بأنها خدامة خراجة ولاجة وأول الاتخاذ كان منها أى هاجر لتعفى أثرها أى ليرى أثر الخادم عليها ، إشعاراً بأنها خادمة لتجبر قلب سارة وتصلح ما فسد ، يقال عفا على ما كان منه

قوله : (كنا نتزود لحوم الأضاحى) فلما كان ذلك فى سفر المدينة وهى مدينة مباركة وموطن مألوف ، فأولى أن يتحمل الزاد فى الغزو لما أن المسير فيه إلى أرض العدو والضيافة(١) معلومة والسفر محتاجون فيه إلى مزيد قوة لأجل الغزو .

إذا أصلح بعد الفساد ، اهـ . قال القارى تحت حديث مسلم المذكور قريباً : سميت بذلك لأنها قطعت نطاقها نصفين عند المهاجرة وشدت بأحدهما القربة وبالآخر السفرة ، وقيل : شدت بأحدهما السفرة وبالآخر وسطها للشغل ، وكان الحجاج من خبثه حمل قوله صلى الله عليه وسلم فى حقها ذات النطاقين على الذم ، وأنها خدامة خراجة ولاجة تشد نطاقها للخدمة ، فكأنها أسلمت أنها ذات النطاقين ، ولكن نطاق ليس هذا شأنه وإليه الإشارة بقولها : « أنا والله ذات النطاقين » الحديث ، وفيه : أما الآخر فنطاق المرأة التى لا تستغنى عنه إما لخدمتها المتعارفة فى بيتها الممدوحة فى حقها ، وإما لربطها فى وسطها للبقاء لحالها خشية أن تصير بطونية كما هو الآن عادة العرب من الحزام المصنوع من الجلد للفقراء وألحقوا به المصنوع من الذهب والفضة للأغنياء ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : يه لفظ مشترك هى درميان معصومه كى [باك دامن] أور درميان مزدور كى اس واسطى كه مزدور دو كمر بند باندهتى هيں تاكه كهل نه جائى ، اهـ ١٢ .

(١) يعنى أن حال الضيافة معلومة أنها غير ممكن ، وقال القسطلانى تبعاً للعينى فى حديث أسماء المذكور : الحديث يدل على حمل الزاد لأجل السفر لكنه استشكل لكونه لم يكن سفر غزو ، وأجيب بالقياس عليه ، وهكذا قال فى حديث لحوم الأضاحى : إنه وإن لم يكن سفر غزو ولكن سفر الغزو مقيس عليه ، اهـ . وسكت عن المطابقة الكرمانى والحافظ ، ولكن قال الحافظ : أشار بالترجمة إلى أن حمل الزاد فى السفر ليس منافياً للتوكل ، اهـ . قلت : ولا بعد فى أنه أشار بها إلى ندب ذلك لذكره الآية المتضمنة بالأمر وحديث أسماء فى فعله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(باب إرداف المرأة خلف أخيها)

إنما أورده(١) ههنا لأن مثل هذه الأمور والحاجات كثيراً ما تعرو فى السفر لاسيما الجهاد ، فبين بذلك جوازه ، وكذلك كثير من الأبواب الموردة ههنا من هذا القبيل .

(باب الردف على الحمار)

يعنى بذلك أنه لابأس(٢) فيه إذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته .

(باب كراهية(٣) السفر بالمصاحف إلخ)

أراد بإيراد الروايات المتخالفة أن الجواز مقيد بالأمن والنهى بغيره ، ودلالة

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الحافظ إذ قال : وجه دخوله ههنا حديث عائشة المتقدم « جهادكن الحج » اه . فهذه الأبواب كما أفاده الشيخ قدس سره من الأصل الرابع عشر من أصول التراجم المتقدمة ١٢ .

(٢) وهو كذلك كما تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الحج فى « باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة » ، ويشكل ذكر حديث ابن عمر فى هذا الباب لأنه ﷺ كان إذ ذاك راكباً على راحلته لا الحمار ، قال الحافظ : الغرض منه قوله فى أوله : « أقبل يوم الفتح مردفاً أسامة بن زيد ، لكنه كان يومئذ راكباً على راحلة » اه . وأجاب عنه العينى كلاهما فى نفس الارتداف سواء والفرق فى الدابة ، وتواضعه ﷺ فى إردافه على الحمار أقوى وأعظم من إردافه على الراحلة فيلحق هذا بذاك ، اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله « باب كراهية إلخ » سقط لفظ كراهية إلا المستملى

قوله وهم يعلمون (١) القرآن على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة . فإنهم إذا علموا لا بد لهم من تعليمه . والتعليم أعم من التعليم حفظاً وكتابة .

فأثبتها وبثبوتها يندفع الإشكال الآتي، وقوله كذلك يروى عن محمد بن بشر إلخ، وصل روايته إسحق بن راهويه فى مسنده عنه بلفظ كره رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو ، وقال الدارقطني والبرقاني : لم يروه بلفظ الكراهية إلا محمد بن بشر ، اه . وأراد الحافظ بالإشكال الآتي ما ذكره فى آخر الحديث من قوله : ادعى ابن بطال إلخ وذكره العيني واضحاً إذ قال بعد ذكر كلام الحافظ : أراد بالإشكال ما قاله ابن بطال : إن ترتيب هذا الكتاب وقع فيه غلط من الناسخ وإن الصواب أن يقدم حديث مالك قبل قوله : وكذلك يروى عن محمد ابن بشر ، وإنما قال ابن بطال ما قاله بناء على أن الترجمة عنده «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» ، وكذلك هي عند أكثر الرواة ، ووجه استشكاله أن قوله كذلك يروى عن محمد بن بشر يقتضي تقدم شيء حتى يشار إليه إلى آخر ما قاله ، قلت : والحاصل أن إيراد ابن بطال مبنى على رواية الأكثرين وهى «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» ودفعه الحافظ برواية المستملى إذ فيها «باب كراهية السفر بالمصاحف إلخ» ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار البخاري بذلك إلى أن المراد بالنهى عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو ، لا السفر بالقرآن نفسه ، وقد تعقبه الإسماعيلي بأنه لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو فى دارهم ، وهو اعتراض من لم يفهم مراد البخاري ، وادعى المهلب أن مراد البخاري بذلك تقوية القول بالتفرقة بين العسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز فى تلك دون هذه ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «وهم يعلمون» أي يقرؤن القرآن ، والقراءة قد تكون من المصحف وقد تكون من الحفظ ، فثبت جواز السفر بالمصحف إلى أرض العدو لأن الفعل يعم عند البخاري ، أو هو يعلمون بالتشديد ، والتعليم فى زمن الصحابة

. . . .

غالباً كان من المصحف فثبت الجواز أيضاً ، فثبت من جمع أحاديث الباب أن السفر بالمصحف إلى أرض العدو بشرط الطمأنينة جائز وبدونه لا ، اه . قال العينى : أراد البخارى بهذا الكلام أن المراد بالنهى عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو لا السفر بالقرآن نفسه ، وقال الداودى : لا حجة فيما ذكره البخارى ، وقد روى مفسراً : نهى أن يسافر بالمصحف ، وقال الاسماعيلى : ما كان أغنى البخارى عن هذا الاستدلال لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو فى دارهم ، وقيل الاستدلال بهذا على الترجمة ضعيف لأنها واقعة عين ، ولعلهم تعلموه تلقيناً وهو الغالب حينئذ ، فعلى هذا يقرأ يعلمون بالتشديد ، وقال الكرمانى : قوله يعلمون من العلم ، وفى بعض الروايات من التعليم ، وقال صاحب التوضيح : لكن رأيته فى أصل الدمياطى بفتح الياء ، وأجاب المهلب بأن فائدة ذلك أنه أراد أن يبين أن نهيه عن السفر به إليهم ليس على العموم ولا على كل الأحوال وإنما هو فى العساكر والسرايا التى ليست مأمونة ، وأما إذا كان فى العسكر العظيم فيجوز حمله إلى أرضهم ، ولأن الصحابة كان بعضهم يعلم بعضاً لأنهم لم يكونوا مستظهرين له ، وقد يمكن أن يكون عند بعضهم صحف فيها قرآن يعلمون منها فاستدل البخارى أنهم فى تعلمهم كان فيهم من يتعلم بكتاب ، فلما جاز له تعلمه فى أرض العدو بكتاب وبغير كتاب كان فيه إباحة لحمله إلى أرض العـــدو إذا كان عسكراً مأموناً ، وهذا قول أبى حنيفة ، ولم يفرق مالك بين العسكر الكبير والصغير فى ذلك ، وحكى ابن المنذر عن أبى حنيفة الجواز مطلقاً وليس كذلك ، الأصح هو الأول ، وقال ابن سحنون : قلت لأبى : أجاز بعض العراقيين الغزو بالمصاحف فى الجيش الكبير بخلاف السرية ، قال سحنون : لا يجوز ذلك لعموم النهى وقد يناله العدو فى غفلة ، اه . قلت : وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه قال النووى فى الحديث : النهى عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار للعلة المشهورة ، وهى مخافة أن ينالوه فينتهكوا حرمته ، فإن أمنت هذه العلة بأن يدخل فى جيش المسلمين الظاهرين عليهم فلا كراهة لعدم العلة

(باب ما يكره من رفع الصوت)

يعني به البالغ (١) حد الكراهة ، الخارج عن التوسط والجواز ، كما يدل عليه قوله : أربعوا على أنفسكم .

هذا هو الصحيح ، وبه قال أبو حنيفة والبخاري وآخرون ، وقال مالك وجماعة من أصحابنا : بالنهي مطلقاً ، وفي المحلى : فرق الحنفية بين العسكر الكبير والصغير كما في المحيط ، وقال الطحاوي : كان هذا في بدء الإسلام عند قلة المصاحف وحملة القرآن ، ثم انتسخ ذلك لما كثرت المصاحف وكثر القراء فحينئذ لا بأس به ، والأصح ما في المحيط ، وفي الدر المختار: نهينا عن إخراج ما يجب تعظيمه ويحرم الاستخفاف به كمصحف وكتب فقه وحديث ، قال ابن عابدين خلافا لقول الطحاوي : إن ذلك إنما كان عند قلة المصاحف كيلا تنقطع عن أيدي الناس ، وأما اليوم فلا يكره ، واستدل بالحديث على منع تعلم الكافر القرآن فمنع مالك مطلقاً وأجاز الحنفية مطلقاً وعن الشافعي قولان ، وفصل بعض المالكية بين القليل لأجل مصلحة قيام الحجة عليهم فأجازوه ، ويؤيده قصة هرقل حيث كتب إليه النبي ﷺ بعض الآيات وقد نقل النووي الاتفاق على جواز الكتابة إليهم بمثل ذلك ، قال الأبي : أجاز الفقهاء الكتب إليهم بالآية ونحوها للدعاء إلى الإسلام والوعظ ، ومنع مالك تعليمهم شيئاً من القرآن ، وحجة المجيز لعله يرغب في الإسلام ، وحجة المانع أنه نجس في الحال وعدو لله تعالى وكتابه فقد يعرضه للمهانة ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يتوهم من الحديث من النهي عن الجهر بالذكر، كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن ذكر المشايخ بالجهر، وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه الأجوبة عن ذلك ، فإن قوله ﷺ « أربعوا على أنفسكم » كالنص في ذلك ، وأجاب الشيخ في الكوكب بجواب آخر إذ قال : استدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم ، فقد ورد أنه كان ثم عدو فأراد أن لا يعلموا بهم ، فكان الممانعة

(باب يكتب للمسافر)

إذا لم يكن (١) عاصياً فى سفره .

لأمر خارج لا لشيء فى نفس الذكر وهذا هو الحق، فإن الذكر ليس شيء من أنواعه منهياً عنه ، وإنما ذلك لأمر خارج عنه ، فإن كان فى جهره إضرار بأحد مثلا كره وإلا لا ، اه . وفى هامشه عن روح البيان أنه يختلف باختلاف المشارب والمقامات، واللائق بأهل الغفلات الجهر ، وبأحوال أهل الظهور الخفاء ، قلت : ولذا ترى الصوفية يمنعون عن الجهر بالذكر لمن ترق إلى درجة المشاهدة ويأمرونه بالمراقبة ، وأنت خبير بأن الصحابة ببركة الصحبة قد ترقوا على الدرجة القصوى ، وهذا هو السر فى أنهم لا يحتاجون إلى الضربات والأربعينات ، وبسط فى هامش الكوكب فى الروايات الدالة على جواز الجهر بالذكر ، وقد ألف مولانا الشيخ عبد الحى اللكنوى رسالة مستقلة فى هذا الباب سماها بسباحة الفكر ، أورد فيها قريبا من خمسين رواية تدل على الجهر بالذكر ، وتكلم مولانا الشيخ مرزا مظهر جانجانان فى مكتوباته على حديث الباب وأثبت الجهر المتعارف ، وأجاب شيخنا فى البذل عن حديث الباب بأن هذا الحديث يدل على أنهم بالغوا فى الجهر وفى رفع أصواتهم فلا يلزم منه المنع من الجهر مطلقاً ، لأن النهى للتيسير والإرفاق لا لكون الجهر غير مشروع ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : قال الطبرى : فى الحديث كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر ، وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين ، قال الحافظ : وتصرف البخارى يقتضى أن ذلك خاص بالتكبير عند القتال ، وأما رفع الصوت فى غيره فقد تقدم فى كتاب الصلاة حديث ابن عباس : أن رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوى إذا انصرفوا من المكتوبة ، اه ١٢ .

(١) وبذلك جزم الحافظ فى الفتح إذ قال : أى إذا كان سفره فى غير معصية ، اه . وبهذا قيده العينى ، وقال القسطلانى : أى سفر طاعة . اه . وبسط الحافظ فى الروايات الكثيرة التى فى معنى حديث الباب ثم قال : قال ابن بطال :

قوله : (فسقط عنی إلخ) لفظة وأنا (١) أسمع مقولة عروة ، غير أنه لما حدث لهشام القصة ذكرها ، ثم ذكرها هشام أيضاً حين حدث الحديث ليحيي ، ولكن يحيي نسي أن يذكرها حين حدث لابن المثنى ولكنه استدرك فذكرها آخراً وإن لم يذكرها موقعها ، فقوله كان يحيي يقول مقولة ابن المثنى .

هذا كله فی النوافل ، وأما صلاة الفرائض فلا تسقط بالسفر والمرض ، وتعقبه ابن المنير بأنه تحجر واسعاً ولا مانع من دخول الفرائض فی ذلك ، يعنی إذا عجز عن الإتيان بها علی الهيئة الكاملة أن يكتب له أجر ما عجز عنه كصلاة المريض جالساً يكتب له أجر القائم ، قال الحافظ : وليس اعتراضه بجيد لأنهما لم يتواردا علی محل واحد ، واستدل به علی أن المريض والمسافر إذا تكلف العمل كان أفضل من عمله وهو صحيح مقيم ، وفی هذه الأحاديث تعقب علی من زعم أن الأعذار المرخصة لترك الجماعة تسقط الكراهة والإثم خاصة من غير أن تكون محصلة للفضيلة ، وبذلك جزم النووی فی شرح المهذب ، وبالأول جزم الرويانی فی التلخيص إلی آخر ما بسط من الكلام علی ذلك ١٢ .

(١) قال الكرمانی : قوله عن مسير النبی ﷺ متعلق بقوله سئل ، وقوله : كان يحيي يقول إلخ ، جملة معترضة بينهما ، أی : قال البخاری قال ابن المثنی : كان يحيي يقول تعليقاً عن عروة أو مسنداً إليه أنه قال : سئل أسامة وأنا أسمع السؤال ، فقال يحيي سقط منی هذا اللفظ أی لفظ وأنا أسمع عند رواية الحديث كأنه لم يذكرها أولا واستدرك آخراً ، اه . وقال الحافظ . كان يحيي يقول ، القائل ذلك هو محمد ابن المثنی شيخ البخاری ، اه . وتبع العينی الكرمانی فحكی قوله بدون النسبة إليه ، وهكذا فعل القسطلانی ، وفی تراجم شيخ مشايخنا الدهلوی معنی هذا الكلام أن محمد بن المثنی قال : كان يحيي يقول فی هذا الحديث وأنا أسمع ، فكانت عبار الحديث : سئل أسامة بن زيد وأنا أسمع فسقط عنی لفظ وأنا أسمع فلم أكتب ذ أصلی ، اه ١٢ .

قوله : (فابتاعه) إن أخذ(١) متسكا كان ظاهراً ، والمعنى أردت ابتياعه ، أورده بصورة حكاية الحال الماضية بلفظ الاستقبال ، ثم إن المعطوف إذاً هو قوله : فأردت أن أشتريه ، والحاصل أن الراوى إنما تردد فى أن عمر هل اكتفى بقوله فابتاعه ، أو قال موضعه فأضاعه الذى كان عنده فأردت أن أشتريه ، وإن كان غائبا فهو على طريقة الالتفات ، وسمى إرادة الابتياع ابتياعا ، والمعطوف حينئذ هو الذى فى التوجيه الأول .

قوله : (قلادة من وتر أو قلادة) إن حمل (٢) على شك الراوى فالأمر أسهل من أن يتكلف فى توجيهه ، وإن كان من أصل المتن فهو تعميم بعد تخصيص ، والمراد بهما ما ليس لزينة أو حاجة جائزة شرعا .

---

(١) أبدع الشيخ فى توجيه الكلام ، وقال الحافظ : قوله ابتاعه أو أضاعه شك من الراوى ، ولا معنى لقوله ابتاعه لأنه لم يشتره وإنما عرضه للبيع فيحتمل أن يكون فى الأصل باعه فهو بمعنى عرضه للبيع ، اه . وقال الكرمانى : لعل الابتياع جاء بمعنى البيع كما جاء اشترى بمعنى باع ، قال فى الكشاف فى قوله تعالى : « بئسما اشتروا به أنفسهم » إن اشتروا بمعنى باعوا . وكأنه قال اتخذ البيع لنفسه ، كما يقال فى اكتسب ونحوه ، وقال بعضهم لعل الراوى صحفه وهو أباعه أى عرضه للبيع ، اه.

(٢) قال الحافظ : قوله أو قلادة ، ولفظة أو للشك أو للتنويع ، ووقع فى رواية أبى داود عن القعنبى بلفظ : ولا قلادة ، وهو من عطف العام على الخاص وبهذا جزم المهلب ، ويؤيد الأول ماروى عن مالك أنه سئل عن القلادة فقال : ماسمعت بكراهتها إلا فى الوتر ، اه . وقال الكرمانى : شك الراوى أنه أطلق القلادة أو قيد بكونها من الوبر ، اه . قال الحافظ : قوله وتر بالمثناة فى جميع الروايات ، قال ابن الجوزى : ربما صحف من لاعلم له بالحديث فقال وبر بالموحدة ، وحكى ابن التين أن الداودى جزم بذلك ، وقال هو ماينتزع عن الجمال يشبه الصوف ، قال ابن التين: فصحف ، قال ابن الجوزى : وفى المراد بالأوتار ثلاثة أقوال : أحدها أنهم كانوا

. . . .

يقلدون الإبل أوتار القسي لئلا تصيبها العين بزعمهم فأمروا بقطعها إعلاما بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئاً ، وهذا قول مالك ، ووقع ذلك متصلا بالحديث في الموطأ وعند مسلم وأبي داود وغيرهما . قال مالك : أرى أن ذلك من أجل العين ويؤيده حديث عقبة بن عامر رفعه : « من علق تميمة فلا أتم الله له » أخرجه أبو داود أيضاً ، والتميمة ما علق من القلائد خشية العين ونحو ذلك ، قال ابن عبد البر : إذا اعتقد الذي قلدها أنها ترد العين فقد ظن أنها ترد القدر وذلك لا يجوز اعتقاده ، ثانيها : النهي عن ذلك لئلا تختنق الدابة بها عند شدة الركض ، ويحكى ذلك عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وكلام أبي عبيد يرجحه فإنه قال : نهى عن ذلك لأن الدواب تتأذى بذلك ويضيق عليه نفسها ورعيها وربما تعلقت بشجرة فاختنقت أو تعوقت عن السير ، ثالثها أنهم كانوا يعلقون فيها الأجراس ، حكاه الخطابي وعليه يدل تبويب البخاري ، وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أم حبيبة أم المؤمنين مرفوعاً : « لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس » . والذي يظهر أن البخاري أشار إلى ما ورد في بعض طرقه ، فقد أخرجه الدارقطني من طريق عثمان بن عمر عن مالك بلفظ « لا تبقين قلادة من وتر ولا جرس في عنق بعير إلا قطع » ، ولا فرق بين الإبل وغيرها في ذلك إلا على القول الثالث ، فلم تجر العادة بتعليق الأجراس في رقاب الخيل ، وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أبي وهب رفعه « اربطوا الخيل وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار » فدل على أن الاختصاص للإبل فلعل التقييد بها في الترجمة للغالب ، وقد حمل النضر بن شميل الأوتار في هذا الحديث على معنى الثأر ، فقال معناه لا تطلبوا بها ذحول الجاهلية ، قال القرطبي : هو تأويل بعيد ، وقال النووي ضعيف ، وإلى نحو قول النضر جنح وكيع فقال : المعنى لا تركبوا الخيل في الفتن ، فإن من ركبها لم يسلم أن يتعلق به وتر يطلب به ، والدليل على أن المراد بالأوتار جمع الوتر بالتحريك لا الوتر بالإسكان ما رواه

قوله : (سمعته منه مرتين) مقولة عمرو ، أى سمعت الرواية من الحسن مرتين [بياض(١) فى الأصل] .

أبو داود أيضاً من حديث رويفع بن ثابت رفعه : «من عقد لحيته أو تقلد وتراً فإن محمداً برىء منه» ، فإنه عند الرواة أجمع بفتح المثناة ، والجرس بفتح الجيم والراء ثم مهملة «معروف» ، وحكى عياض إسكان الراء ، والتحقيق أن الذى بالفتح اسم الآلة وبالإسكان اسم الصوت ، وروى مسلم من حديث أبى هريرة رفعه : «الجرس مزمار الشيطان» ، وهو دال على أن الكراهة فيه لصوته لأن فيه شبهاً بصوت الناقوس وشكله ، قال النووى وغيره : الجمهور على أن النهى للكراهة وأنها كراهة تنزيه ، وقيل للتحريم ، وقيل يمنع منه قبل الحاجة ويجوز إذا وقعت الحاجة ، وعن مالك : تختص الكراهة من القلائد بالوتر ويجوز بغيرها إذا لم يقصد دفع العين ، هذا كله فى تعليق التمائم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه ، فأما ما فيه ذكر الله فلا نهى فيه فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه ، وكذلك لا نهى عما يعلق لأجل الزينة لم يبلغ الخيلاء أو السرف ، واختلفوا فى تعليق الجرس أيضاً ، ثالثها يجوز بقدر الحاجة ، ومنهم من أجاز الصغير منها دون الكبير ، وأغرب ابن حبان فزعم أن الملائكة لا تصحب الرفقة التى يكون فيها الجرس إذا كان رسول الله ﷺ فيها ، اه . قلت : بسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : قول مالك أرى ذلك من العين على وجه التأويل للحديث والعدول به عن عمومه بنظره واجتهاده ، ومعنى قوله إنه نهى عن ذلك لأن صاحبها يظن أن تلك القلائد تمنع أن تصيب الإبل العين أو ترد القدر إلى آخر ما بسط فيه ، وأخرج محمد فى موطأه حديث أم حبيبة المذكورة ثم قال : وإنما روى ذلك فى الحرب لأنه ينذر به العدو ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريباً من ربع بسطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ولا أحد من الشروح ، ولم أجد هذا اللفظ فى روايات

قوله : (وأخبرهم بما يجب عليهم إلخ) يعنى(١) بذلك أن الخطة الأولى المعروضة عليهم هو الإسلام غير أنه لا يجب القتل إلى أن يسلموا ، بل الكف

البخارى وغيره فى غير هذا الموضع ، والظاهر عندى أن هذه مقولة سفيان والضمير المنصوب إلى عمرو بن دينار ، ولا يبعد أن الشيخ أراد فى البياض التنبيه على ما سيأتى فى تفسير سورة الممتحنة من حديث الباب ، ففيه بعد ذكر هذا الحديث : حدثنا علىّ ، قيل لسفيان فى هذا نزلت : « لا تتخذوا عدوى وعدوكم » الآية ، قال سفيان : هذا فى حديث الناس حفظته من عمرو ما تركت منه حرفا وما أرى أحداً حفظه غيرى ، بسط الحافظ الكلام على هذا فى الفتح ، لخص كلامه القسطلانى (قال سفيان هذا فى حديث الناس) ورواياتهم وأما الذى (حفظته) أنا (من عمرو) ابن دينار هو الذى رويته عنه من غير ذكر النزول (ما تركت منه حرفا وما أرى) بضم الهمزة ما أظن (أحداً حفظه) من عمرو (غيرى) فلم يجزم سفيان برفع هذه الزيادة ، اه . قلت : وأخرج مسلم هذا الحديث فى صحيحه برواية أبى بكر بن أبى شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب وإسحق بن إبراهيم وابن أبى عمرو عن سفيان بن عيينة بهـــذا السند وفى آخره « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء » وليس فى حديث أبى بكر وزهير ذكر الآية ، وجعلها إسحق فى روايته من تلاوة سفيان ، اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب الجاسوس » فإن أراد به من جهة الكفار فهو لا يجوز لقصة حاطب وهو الأظهر لذكره قوله تعالى فى الترجمة ، ويحتمل التجسس من جهة المسلمين كما قال به بعض الشراح ، فهو مشروع لإرساله ﷺ علياً وغيره لتجسس الظعينة أو الكتاب ١٢ .

(١) ويدل على ما أفاده الشيخ ما فى المشكاة برواية مسلم عن سليمان لبريدة عن أبيه قال « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه بخاصة

واجب عليهم(*) ولو انقادوا لبذل الجزية ، فقوله « لأن يهدى الله بك إلخ » بيان لما قاله عليّ من المقاتلة حتى الإسلام بأن ما قاتله أمر مستحسن فى نفسه ، فإن الإسلام يوجب الأجر لفاعله والباعث عليه ما لا يخفى ، إلا أن أمر الله تعالى هو الكف عنهم إذا بذلوا الجزية ولو لم يسلموا .

قوله : (بياتاً ليلا) يعنى(١) بذلك أن الليل معتبر فى مفهوم التبييت(٢) وكل ما يشتق منه .

فى تقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال : « اغزوا بسم الله فى سبيل الله ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم » الحديث ، وفيه « فإن هم أبوا » أى عن الإسلام « فسلهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » ، قال القارى : وكذا رواه الأربعة والألفاظ بعضهم تزيد على بعض وتختلف ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « بياتا ليلا » كذا فى جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية الخفيفة وبعد الألف مثناة ، وهذه عادة المصنف إذا وقع فى الخبر لفظة توافق ما وقع فى القرآن أورد تفسير اللفظ الواقع فى القرآن جمعاً بين المصلحتين وتبركاً بالأمرين ، ووقع عند غير أبى ذر من الزيادة ههنا « لنبيتنه ليلاً » « بيت ليلاً » ، وهذا جميع ما وقع فى القرآن من هذه المادة وهذه الأخيرة بيت يريد قوله تعالى : « بيت طائفة منهم غير الذى تقول » ، اه . قلت : وأراد بالأول أى بقوله بياتاً ليلا ما فى سورة الأعراف من قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون » ، وأما الثانى فما فى سورة النمل فى قوله تعالى : « قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله » الآية ١٢ .

(٢) قال الحافظان : قال أبو عبيدة : كل شىء قدر بليل تبيت ، اه .

(*) كذا فى الأصل ١٢ .

. . . .

[تنبیه] قال الحافظ : قوله « بیاتا لیلا » کذا فی جمیع النسخ بالموحدة ثم التحتانیة وبعد الألف مثناة ، وأغرب ابن المنیر فصحف « فجعلها نیاماً » بنون ومیم من النوم فصارت هکذا : « فیصاب الولدان والذراری نیاما لیلا » ثم تعقبه فقال: العجب من زیادته فی الترجمة نیاماً وما هو فی الحدیث إلا ضمناً ، لأن الغالب أنهم إذا وقع بهم لیلا کان أکثرهم نیاما لکن ما الحاجة إلی التقیید بالنوم والحکم سواء کانوا نیاماً أو أیقاظا ، إلا أن یقال إن قتلهم نیاما أدخل فی الاغتیال من کونهم أیقاظاً فنبه علی جواز مثل ذلك ، اه . قال الحافظ : قد صحف ثم تکلف ، ومعنی البیات المراد فی الحدیث أن یغار علی الکفار باللیل بحیث لا یمیز بین أفرادهم ، اه .

ثم لا یذهب علیك أن الإمام البخاری رحمه الله ترجم بقوله « باب أهل الدار یبیتون فیصاب الولدان والذراری » وأورد فیه حدیث صعب بن جثامة وفیه قوله ﷺ « هم منهم » قال العینی : فإن قلت هذا یخالف ما ذکره البخاری فیما بعد عن ابن عمر نهی عن قتل النساء والصبیان وغیر ذلك من الروایات الکثیرة التی ذکرها العینی فی هذا المعنی ، ثم قال : قال الخطابی : قوله « هم منهم » یرید فی حکم الدین فإن ولد الکافر محکوم له بالکفر ولم یرد بهذا القول إباحة دمائهم تعمداً لها وقصداً إلیها ، وإنما هو إذا لم یمکن الوصول إلی الآباء إلا بهم فإذا أصیبوا لاختلاطهم بالآباء لم یکن علیهم فی قتلهم شیء ، وقد نهی النبی ﷺ عن قتل النساء والصبیان فکان ذلك علی القصد ، ولما روی الترمذی حدیث ابن عمر الذی فیه نهی عن قتل النساء والصبیان ، قال : والعمل علی هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبی ﷺ وغیرهم کرهوا قتل النساء والولدان وهو قول الثوری والشافعی ورخص بعض أهل العلم فی البیات قتل النساء فیهم والولدان ، وهو قول أحمد وإسحق ، وقال شیخنا : وما حکاه الترمذی عن الثوری والشافعی من کراهة قتل النساء والصبیان ظاهر فی ترك القتل مطلقاً فی البیات وغیره ولیس کذلك ، أما قتلهم

. . . .

فى غير البيات فأجمعوا على تحريمه إذا لم يقاتلوا كما حكاه النووى فى شرح مسلم ، فإن قاتلوا فقال فى شرح مسلم حكاية عن جماهير العلماء يقتلون ، وقال الطحاوى رحمه الله « باب ما نهى عن قتله من النساء والولدان فى دار الحرب » ثم أخرج عن تسعة أنفس من الصحابة فى النهى عن قتل الولدان والنسوان ، ثم قال : فذهب قوم إلى أنه لا يجوز قتل النساء والولدان على حال وأنه لا يحل أن يقصد إلى قتل غيرهم إذ كان يؤمن فى ذلك تلفهم من ذلك أن أهل الحرب إذا تترسوا بصبيانهم وكان المسلمون لا يستطيعون رميهم إلا بإصابة صبيانهم فحرام عليهم رميهم فى قول هؤلاء ، وكذلك إن تحصنوا بحصن وجعلوا فيه الولدان فحرام عليهم رمى ذلك الحصن إذا كنا نخاف فى ذلك تلف نسائهم وولدانهم ، واحتجوا فى ذلك بهذه الأحاديث ، قال العينى : أراد بالقوم الأوزاعى ومالكاً والشافعى فى قول ، وأحمد فى رواية ، وقال أبو عمر : اختلفوا فى رمى الحصون بالمنجنيق إذا كان فيها أطفال المشركين أو أسارى المؤمنين فقال مالك : لا يرمى الحصن ولا تحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين ، وقال الثورى وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والشافعى فى الصحيح وأحمد وإسحق : إذا كان لا يوصل إلى قتلهم إلا بتلف الصبيان أو النساء فلا بأس به ، قال أبو عمر : قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى : لا بأس برمى حصون المشركين وإن كان فيه أسارى من المسلمين وأطفالهم أو أطفال المشركين ولا بأس أن تحرق السفن ويقصد به المشركون ، فإن أصابوا واحداً من المسلمين بذلك فلا دية ولا كفارة ، وقال الثورى إن أصابوه ففيه الكفارة ولا دية ، انتهى مختصراً من العينى . وقال القارى : قال أبو عبيدة : كان فى أول الإسلام نساء المشركين وولدانهم يقتلون مع رجالهم ، ويستضاء لذلك بما روى الصعب بن جثامة من قوله عليه الصلاة السلام « هم من آبائهم » ثم أسند أبو عبيدة عن الصعب بن جثامة قال : سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أنقتلهم معهم؟ قال نعم ، فإنهم منهم ثم نهى عن قتلهم يوم خيبر ، اه . وقال الحافظ : قد أخرج

قوله : (حتى رأيت أثر أصابعه) يعنى بذلك بردها(١) وسكينتها لا أثر ضربتها .
قوله : (كأنه جمل أجرف) شبه به فى خلاء (٢) داخلها من العمد والخشب التى احترقت .

ابن حبان فى حديث الصعب زيادة فى آخره ثم نهى عنه يوم حنين ، وهى مدرجة فى حديث الصعب وذلك بين فى سنن أبى داود فإنه قال فى آخره : قال سفيان قال الزهرى : ثم نهى رسول الله ﷺ بعد ذلك عن قتل النساء والصبيان إلى آخر ما بسطه ، ثم قال : وحكى الحازمى قولا بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب ، وزعم أنه ناسخ لأحاديث النهى وهو غريب ، اه . قلت : وتبويب الإمام البخارى يدل على أنه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول الجمهور كما تقدم ، وفى الهداية : لا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر لأن فى الرمى دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الإسلام وقتل الأسير والتاجر ضرر خاص ، ولأنه قلما يخلو حصن عن مسلم ، فلو امتنع باعتباره لانسد بابه وإن تترسوا بصبيان المسلمين أو بالأسارى لم يكفوا عن رميهم ، ويقصدون بالرمى الكفار ، لأنه إن تعذر التمييز فعلا فلقد أمكن قصداً ، والطاعة بحسب الطاقة ، وما أصابوا منهم لا دية عليهم ولا كفارة ، لأن الجهاد فرض والغرامات لا تقترن بالفروض ، بخلاف حالة المخمصة لأنه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من إحياء نفسه ، أما الجهاد فبنى على إتلاف النفس فيمتنع حذر الضمان ، اه ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما فى مسند أحمد ، قلت : يارسول الله إنى رجل لا أثبت على الخيل فوضع يده على وجهى حتى وجدت بردها وقال : اللهم اجعله هادياً مهدياً ، وقال الحافظ : وفى حديث البراء عند الحاكم : فشكى جرير إلى رسول الله ﷺ القلع فقال : ادن منى فدنا منه فوضع يده على رأسه ثم أرسلها على وجهه وصدره حتى بلغ عانته ثم وضع يده على رأسه وأرسلها على ظهره حتى انتهت إلى إليته وهو يقول مثل قوله الأول فكان ذلك للتبرك بيده المباركة ، اه ١٢ .

(٢) وفى رواية البخارى فى المغازى : حتى تركتها كأنها جمل أجرب ، قال الحافظ :

. . . .

بالجيم والموحدة كناية عن نزع زينتها وإذهاب بهجتها ، قال الخطابى : المراد أنها صارت سوداء لما وقع فيها من التحريق ، ووقع لبعض الرواة كما فى رواية مسدد فى حديث الباب بلفظ أجوف ، والمعنى أنها صارت صورة بغير معنى ، والأجوف الخالى الجوف مع كبره فى الظاهر ، ووقع لابن بطال معنى قوله « أجرب » أى « أسود » ومعنى قوله « أجوف » أى « أبيض » وأنكره عياض وقال : هـــو تصحيف وإفساد للمعنى ، كذا قال ، فإن أراد إنكار تفسير أجوف بأبيض فمقبول لأنه يضاد معنى الأسود ، وقد ثبت أنه حرقها والذى يحرق يصير أسود لا محالة فكيف يوصف بكونه أبيض ، وإن أراد إنكار لفظ أجوف فلا إفساد فيه فإن المراد أنه صار خالياً لا شىء فيه كما قررته ، انتهى مختصراً بتغير . وأنت ترى أن تعبير الشيخ أوضح من تعبير الحافظ ، وقال العينى : قوله أجوف أى خال عن كل ما يكون فى البطن ، ووجه الشبه بينهما عدم الانتفاع به ، وقال الداودى : معنى أجوف أنها أحرقت فسقط السقف وبعض البناء وما كان فيها من كسوة ، اهـ.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب حرق الدور والنخيل » أى التى للمشركين ، قال الحافظ : كذا وقع فى جميع النسخ حرق وضبطوه بفتح أوله وإسكان الراء وفيه نظر لأنه لا يقال فى المصدر حرق وإنما يقال تحريق وإحراق لأنه رباعى ، فلعله كان حرق بتشديد الراء بلفظ الفعل الماضى وهو المطابق للفظ الحديث ، والفاعل محذوف تقديره النبى ﷺ بفعله أو بإذنه ، وقد ترجم فى التى قبلها « باب إذا حرق » وعلى هذا فقوله « الدور » منصوب بالمفعولية ، والنخيل كذلك نسقاً عليه ، اهـ . وتعقب عليه العينى بأنه يجوز أن يكون لفظ حرق بهذا الضبط اسما للإحراق إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : قال الزركشى : الصواب إحراق ، وتعقبه فى المصابيح بأن فى المشارق الحرق يكون من النار والأعرف الإحراق ، فجعل الحرق معروفاً لا خطأ ، اهـ . ثم قال الحافظ :

قوله : (فخرجت فيمن خرج) وإنما خرج لأنه لو لم يخرج وكان اختفاؤه في مربط الدواب لربما رأوه حين يعودون بحمارهم فيؤخذ .

قد ذهب الجمهور إلى جواز التحريق والتخريب في بلاد العدو ، وكرهه الأوزاعي والليث وأبو ثور واحتجوا بوصية أبي بكر لجيوشه أن لا يفعلوا شيئاً من ذلك ، وأجاب الطبري بأن النهي محمول على القصد لذلك ، بخلاف ما إذا أصابوا ذلك في خلال القتال كما وقع في نصب المنجنيق على الطائف وهو نحو ما أجاب به في النهي عن قتل النساء والصبيان ، وبهذا قال أكثر أهل العلم ونحو ذلك القتل بالتغريق ، وقال غيره إنما نهى أبو بكر جيوشه عن ذلك لأنه علم أن تلك البلاد ستفتح فأراد إبقاءها على المسلمين ، اه . قلت ووصية أبي بكر رضي الله تعالى عنه هـذه أخرجها مالك في موطأه بطولها ، وبسط الكلام عليها وعلى المسألة في الأوجز ، وفيه عن المغني : أن الشجر والزرع على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذي يقرب من حصونهم أو يستترون به من المسلمين أو يحتاج إلى قطعه لتوسعة طريق أو نحو ذلك ، فهذا يجوز بغير خلاف نعلمه .

الثاني : ما يتضرر المسلمون بقطعه لكونهم ينتفعون ببقائه لعلوفتهم ، أو تكون العادة لم تجر بذلك بيننا وبين عدونا فإذا فعلنا بهم فعلوه بنا فهذا يحرم .

الثالث : ماعدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه للمسلمين ولا نفع سوى غيظ الكفار والإضرار بهم ففيه روايتان : إحداهما لا يجوز لحديث أبي بكر هذا ، وقد روى نحو ذلك مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، وبهذا قال الأوزاعي والليث وأبو ثور ، والرواية الثانية يجوز وبهذا قال مالك والشافعي ، وقال إسحق التحريق سنة إذا كان أنكى للعدو ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرق نخيل بني النضير إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

قوله حتى أسمع الواعية هى الناعية[1] كانهما تعى الأموات وتحصيها .
قوله والله لنأتين الناس انما حملوا[2] قول النبي ﷺ على انه كان ما قبل الفتح وتحقق النصر .

---

(١) ووقع فى نسختى الحافظين ، بلفظ الناعية . قال العينى : الناعية بالنون وكسر العين من النعى وهو الاخبار بالموت ، ويروى الواعية اى الصارخة التى تندب القتيل . والوعى الصوت . قال صاحب العين : الوعى جلبة وأصوات للكلاب فى الصيد اه . وقال القسطلانى لأبى ذر الواعية بالواو اى الصارخة التى تندب القتيل . اه . ثم لا يذهب عليك ان الأمام البخارى ترجم على حديث الباب باب قتل النائم المشرك قال العينى : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة الا إذا أريد بالنائم المضطجع . وقيل : هذا قتل يقظان نبه من نومه . وقيل : هذا حكمه حكم النائم لانه لما أجاب الرجل كان فى خيال النوم ولهذا لم يتحرك من موضعه ولاقام من مضجعه فكان حكمه حكم النائم ، وهذا الوجه أقرب مع انه جاء فيه ، فدخل عليه عبدالله بن عتيك بيته فقتله وهو نائم اه .

قال الحافظ الحديث ظاهر فيما ترجم له لان الصحابى طلب قتل أبى رافع وهونائم وانما ناداه ليتحقق انه هولئلا يقتل غيره ممن لا غرض له إذ ذاك وبعد أن أجابه كان فى حكم النائم لانه حينئذاستمر على خيال نومه بدليل أنه بعد ان ضربه لم يفرمن مكانه ولا تحول من مضجعه حتى عاد إليه فقتله ويؤخذ منه جواز قتل المشرك بغير دعوة إن كان قد بلغه الدعوة قبل ذلك . واما قتل إذا كان نائما فمحله ان يعلم انه مستمر على كفره ، وانه قديئس من فلاحه وطريق العلم بذلك إما بالوحى وإما بالقرائن الدالة على ذلك اه ١٢ .

(٢) كما يدل عليه قولهم فى حديث الباب ظهر اصحابكم فما تنتظرون وهذا كان اجتهاد منهم رضى الله عنهم كما اشار إليه فى قوله عزاسمه : "انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا" . وفى قوله عزاسمه "منكم من يريد الدنيا ومنكم من

قوله غير اثنى عشر رجلا اى فى هذه[1] الحلقة وان كان الناس منتشرين فى غير هذا المقام اكثر من ذلك .

يريد الآخرة" . وقد ورد فى الروايات الكثيرة نزول هذه الآية فى طالبى الغنيمة وكان اجتهادهم هذا خطأ . ولذا أطلق فى الروايات العديدة على فعلهم هذا عصيان الرسول .

(١) وهو كذلك ولذا اختلفت الروايات فى عددهم وسيأتى فى المغازى برواية معتمر عن ابيه . قال زعم أبو عثمان أنه لم يبق مع النبى ﷺ فى تلك الايام غير طلحة وسعد . قال الحافظ ويعكر عليه ما تقدم قريبا ان المقداد كان ممن بقى معه ، لكن يحتمل ان المقداد انما حضر بعد تلك الجولة . ويحتمل ان يكون انفراد هما فى بعض المقامات . فقد روى مسلم من طريق ثابت عن انس قال أفرد رسول الله ﷺ يوم أحد فى سبعة من الانصار ورجلين من قريش وكان المراد بالرجلين طلحة وسعد ، وكان المراد بالحصر المذكور فى حديث الباب تخصيصه بالمهاجرين فكانه قال : لم يبق معه من المهاجرين غير هذين وتعين حمله على ما اولته، وان ذلك باعتبار اختلاف الاحوال وانهم تفرقوا فى القتال . فلما وقعت الهزيمة فيمن انهزم وصاح الشيطان : قتل محمد ، اشتغل كل واحد منهم بهمه والذب عن نفسه كما فى حديث سعد . ثم عرفوا عن قرب ببقائه فتراجعوا إليه اولا فاولا . ثم بعد ذلك كان يندبهم إلى القتال فيشتغلون به . وعند ابن عائذ من مرسل المطلب بن عبدالله بن حنطب ان الصحابة تفرقوا عن النبى ﷺ يوم أحد حتى بقى معه اثنا عشر رجلا من الانصار .

وللنسائى والبيهقى فى الدلائل عن ابى الزبير عن جابر قال : تفرق الناس عن النبى ﷺ يوم احد بقى معه احد عشر رجلا من الانصار وطلحة وإسناده جيد وعند محمد بن سعد انه ثبت معه أربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين ، منهم ابو بكر وسبعة من الانصار .

قوله واليوم يوم الرضع معناه ان[1] اليوم يوم ظهور الكرام من اللئام ، واراد بالرضع اللئام فانهم يسترضعون من دون ان يحلبوا لئلا يفطن بذلك مسكين

وذكر الواقدى فى المغازى أنه ثبت يوم احد من المهاجرين ابوبكر وعلى وعبدالرحمن بن عوف وسعد وطلحة والزبير وابو عبيدة ومن الانصار سبعة ذكر اسمائهم الحافظ .

وقال القسطلانى فى حديث الباب قوله غير اثنى عشر رجلا منهم ابوبكر وعمر وعلى وذكر بعض الاسماء الآخر . فهذا كله صريح فى انهم كانوا مختلفين فى الأوقات المختلفة . ١٢

(١) اختلفوا فى معناه على اقوال . قال الكرمانى: الرضع جمع راضع يريد بيوم الرضع يوم هلاك اللئام من قولهم لئيم راضع ، وهو الذى رضع اللؤم من ثدى أمه . وقال بعضهم : لعلهم يرضعون بانفسهم اللبن من الشاة من غير حلب من اللؤم اولأنهم يرضعون بالسخلة من غير ان تحلب أمهالئلا يسمع الطارق الصوت . وقيل معناه: اليوم يعرف من رضع كريمة فانجبته اولئيمة فهجنته ، أو اليوم يعرف من ارضعته الحرب من صغره وتدرب بها من غيره .

قال الجوهرى : زعموا ان رجلا كان يرضع غنمه ولا يحلبها لئلا يسمع صوت حلبه منه اهـ .

واكتفى الحافظ على معنى واحد فقال الرضع بتشديد المعجمة بصيغة الجمع والمراد بهم اللئام ، اى اليوم يوم هلاك اللئام اهـ .

وقال العينى : الرضع بضم الراء وتشديد الضاد المعجمة . قال ابن الانبارى هو الذى رضع اللؤم من ثدى أمه اى غذى به . وقيل : هو الذى يرضع مابين اسنانه مستكثرا من الجشع بذلك ، والجشع أشد الحرص . وقال ابو عمر : وهو الذى يرضع الشاة او الناقة قبل ان يحلبها من شدة الشره . وقال قوم الراضع الراعى لا تمسك معه محلبا . فاذا جاءه انسان فسأله أن يسقيه احتج انه لا محلب معه وإذا

أو ضيف فيسئل ويعترى . فاذا مصه مصاً من الضرع امن ذلك وهذا إذا أريد باللبن لبن الناقة ، فان اريد لبن المرأة فهو كناية عن الذى لم يجرب الأمور ولم يباشرها فكانه لما لم يخرج عن بيته كان كمن لم يزل يشرب لبن أمه مدة عمره قوله اما إنا فو الله لا انزل مثبت للجزء والثانى[1] من أجزاء الترجمة الثلاث .

قوله فنزل اليهم ثلاثه هذا اثبات للجزء الاول منها، قوله هذا اول الغدر ولعله استنبط من صنعهم انهم مجمعون على قتلهم . قوله يبارك على[2] اوصال الخ والبركة

اراد هو ان يشرب رضع الناقة او الشاة . وقيل : هو رجل كان يرضع الغنم ولا يحلبها لئلا يسمع صوت الحلب فيطلب منه . وقال ابن دريد : اصل الحديث أن رجلا من العمالقة طرقه ضيف ليلا فمص ضرع شاة لئلا يسمع الضيف صوت الشحب فكثر حتى صاركل لئيم راضعا فعل ذلك أو لم يفعل . وقيل : هو الذى يرضع طرف الخلال الذى يخلل بها اسنانه ويمص ما يتعلق به اه ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ من القولين واضح . وقال العينى فى نزول خبيب وصاحبيه جوازان يستاسر الرجل قال المهلب إذا اراد أن يأخذ بالرخصة فى احياء نفسه فعل كفعل هؤلاء وعن الحسن لا بأس ان يستاسر الرجل إذا خاف ان يغلب . وقال الثورى : اكره للاسير المسلم ان يمكن من نفسه إلا مجبوراً . وعن الاوزاعى : لا بأس للاسير المسلم أن يأبى ان يمكن من نفسه بل ياخذ بالشدة والاباء من الاسر والانفة من ان يجرى عليه ملك كافر كما فعل عاصم اه .

قال الحافظ فى الحديث : ان للاسيران يمتنع من قبول الأمان ولا يمكن من نفسه ولو قتل انفة من انه يجرى عليه حكم كافر هذا إذا أراد الأخذ بالشدة . فان أراد الاخذ بالرخصة فله أن يستأمن . قال الحسن البصرى : لا بأس بذلك وقال سفيان الثورى : اكره ذلك اه ١٢.

(٢) قال القسطلانى : وهذان البيتان من قصيدة اولها :

لقد جمع الأحزاب حولى والبوا قبائلهم واستجمعوا كل مجمع

هي ارادة الخير بها كحمايتها عن الاعداء واحرازها عن الاهانة وغير ذلك . قوله ولا يسترقون اى[1] لا يسترقهم المسلمون أولا يتركون من غير حماية حتى يسترقهم آخرون ودلالة قوله أوصيه بذمة الله وكذا قوله ولا يكلفون فوق طاقتهم على هذا المعنى ظاهرة .

باب هل يستشفع إلى اهل الذمة كما فعله[2] جابر رضى الله حيث ذهب

ساقها ابن اسحق ثلاثة عشر بيتاً اه قال الحافظ وفيه :

إلى الله اشكو غربتى بعد كربتى وما ارصد الاحزاب لى عند مصرعى

قال ابن هشام : ومنهم من ينكرها لخبيب اه . قال القسطلانى: لم يقدروا على ان يقطعوا من لحمه شيئاً لانه كان حلف لا يمس مشركا ولا يمسه مشرك . وانما لم يحمه الله تعالى من القتل وحماه من قطع شيء من بدنه لان القتل موجب للشهادة بخلاف القطع مع مافيه من هتك حرمته . وذكر انه لما انزل خبيب اذا هو رطب لم يتغير بعد أربعين يوما ودمه على جرحه وهو يبض دما كالمسك اه ."

(١) قال الحافظ : تعقبه ابن التين بانه ليس فى الحديث ما يدل على ما ترجم به من عدم الاسترقاق . واجاب ابن المنير بانه اخذ من قوله واوصيه بذمة الله فان مقتضى الوصية بالاشفاق ان لا يدخلوا فى الاسترقاق والذى قال انهم يسترقون إذا نقضوا العهد ابن القاسم . وخالفه اشهب والجمهور ومحل ذلك إذا سبى الحربى الذمى ثم أسر المسلمون الذمى وأغرب ابن قدامة فحكى الاجماع وكانه لم يطلع على خلاف ابن القاسم . وكان البخارى اطلع عليه فلذلك ترجم به اه .

وقال العينى منتصراً لابن قدامة : يحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اه .

قلت : وحديث الباب قطعة من حديث تقدم فى آخر كتاب الجنائز فى باب ماجاء فى قبر النبى ﷺ وابى بكر وعمر وسيأتى مبسوطاً فى كتاب المناقب فى باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضوان الله عليه . ١٢

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من اثبات الترجمة بحديث جابر واضح لكن

بالنبي ﷺ إلى اليهودى ليخفف عن دينه شيئاً فافهم.

قوله اهجر رسول الله ﷺ استفهام انكار يعنى(١) انهم لما اختلفوا فى الكتابه

فيه اشكال وهو ان الامام البخارى لم يذكر فى هذا الباب حديث جابر ، بل لم يذكر فيه حديثا أصلا ويمكن التفصى عنه بأن حديث جابر لما كان مشهوراً . وقد ذكر فى البخارى فى مواضع كثيره لم يذكره الامام البخارى تشحيذاً للاذهان . وهذا اصل مطرومن اصول التراجم كما تقدم فى الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم وأجوبة الشراح فى نحو هذا معروفة من سهوا الناسخين أو سهوا المصنف أو عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه وعلى هذا فلا اشكال فيما ذكره الامام البخارى من الترجمة الآتية والحديث الوارد فيها اختلفت نسخ البخارى ففى نسخة الفتح والكرمانى وغيرهما باب جوائز الوفد باب هل يستشفع الخ . قال الحافظ كذا فى جميع النسخ من طريق الفربرى إلا ان فى رواية ابى على بن شبوية عن الفربرى تأخير ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة هل يستشفع وكذا هو عند الاسماعيلى وبه يرتفع الإشكال فان حديث ابن عباس مطابق لترجمة جوائز الوفد لقوله فيه واجيزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخرى وكانه ترجم بها واخلى بياضا ليورد فيها حديثاً يناسبها . فلم يتفق ذلك ووقع للنسفى حذف ترجمة جوائز الوفد اصلا واقتصر على ترجمة هل يستشفع . واورد فيها حديث ابن عباس المذكور وعكسه رواية محمد بن حمزة عن الفربرى وفى مناسبته لها غموض ولعله من جهة ان الاخراج يقتضى رفع الاستشفاع والحض على اجازة الوفد يقتضى حسن المعاملة أو لعل إلى فى الترجمة بمعنى اللام اى هل يستشفع لهم عند الامام وهل يعاملون ودلالة اخرجوهم من جزيرة العرب واجيزوا الوفد لذلك ظاهرة أه . وتعقب العينى على كلام الحافظ هذا ١٢.

(١) قال الحافظ فى الرواية الآتية فى مرضه ﷺ فى آخر المغازى قوله : اهجر بهمزة لجميع رواة البخارى . وفى الرواية التى فى الجهاد فقالوا هجر بغير همزة

حين طلب النبي ﷺ الكتابة قال بعضهم انه لم يهجر حتى يختلف فيه فهلا تسئلونه عن ذلك فيفصل بينكم بشيء .

قال عياض معنى اهجر افحش يقال هجر الرجل إذا هذى واهجر إذا افحش وتعقب بانه يستلزم ان يكون بسكون الهاء . والروايات كلها انما هي بفتحها وقد تكلم عياض وغيره على هذا الموضع فاطالوا ولخصه القرطبي تلخيصاً حسناً ثم لخصته من كلامه . وحاصله ان قوله هجرا الراجح فيه اثبات همزة الاستفهام وبفتحات على انه فعل ماض قال ولبعضهم اهجراً بضم الهاء وسكون الجيم والتنوين على انه مفعول بفعل مضمر اى قال هجرا والهجر بالضم ثم السكون الهذيان والمراد به ههنا ما يقع من كلام المريض الذى لا ينتظم ولا يعتد به ووقوع ذلك من النبي ﷺ مستحيل لأنه معصوم فى صحته ومرضه لقوله تعالى : "وما ينطق عن الهوى". ولقوله ﷺ : انى لا اقول فى الغضب والرضا الاحقا وإذا عرف ذلك . فانما قاله من قاله منكرا على من توقف فى امتثال امره باحضار الكتف والدواة فكانه قال : كيف تتوقف انظن انه كغيره يقول الهذيان فى مرضه امتثل امره واحضره ما طلب فانه لا يقول الا الحق . قال : وهذا احسن الاجوبه . قال : ويحتمل ان بعضهم قال ذلك عن شك عرض له ولكن يبعده ان لا ينكره الباقون عليه مع كونهم من كبار الصحابة ولو انكروه لنقل . ويحتمل ان يكون الذى قال ذلك صدر عن دهش وحيرة كما أصاب كثيراً منهم عند موته ﷺ . ويحتمل ان يكون قائل أراد أنه اشتد وجعه فاطلق اللازم واراد الملزوم لأن الهذيان الذى يقع للمريض ينشا عن شدة وجعه . وقيل : قال ذلك لارادة سكوت الذين لغطوا ورفعوا أصواتهم عنده فكانه قال ان ذلك يوذيه ويفضى فى العادة إلى ما ذكر إلى آخر ما بسطه . ثم قال الحافظ قال المازرى انما جاز للصحابة الاختلاف فى هذا الكتاب مع صريح امره لهم لان الاوامر قديقارنها ما ينقلها من الوجوب فكانه ظهرت منه قرينة دلت على ان الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار .

. . . .

فاختلف اجتهادهم وصمم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بانه ﷺ قال ذلك من غير قصد جازم وعزمه ﷺ كان بالوحى أو بالاجتهاد . وكذلك تركه ان كان بالوحى فبالوحى والافبالاجتهاد .

وقال النووى : اتفق قول العلماء على ان قول عمر : حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه خشى ان يكتب اموراً عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وفى تركه ﷺ الانكار على عمر اشارة إلى تصويبه رأيه . ويحتمل ان يكون قصد التخفيف عن رسول الله ﷺ لمارأى ماهو فيه من شدة الكرب وقامت عنده قرينة بان الذى اراد كتابته ليس ممالا يستغنون عنه اذ لوكان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لاجل اختلافهم ولا يعارض ذلك قول ابن عباس رضى الله الرزية الخ لان عمر كان أفقه منه قطعا .

وقال الخطابى : لم يتوهم عمر الغلط فيما كان النبى ﷺ بريد كتابته بل امتناعه محمول على انه لمارأى ماهو فيه من الكرب وحضور الموت خشى ان يجد المنافقون سبيلا إلى الطعن فيما يكتبه . فكان ذلك سبب توقفه لا انه تعمد مخالفة قول النبى ﷺ ولا جوز وقوع الغلط عليه حاشا وكلا اه ملخصا من الفتح .

قلت : وتقدم شىء من الكلام على ذلك فى كتاب العلم فى باب كتابة العلم وتقدم فيه ايضا ما افاده الشيخ فيما اراد النبى ﷺ كتابته من استخلاف الصديق الاكبر ولذا خشى عمر رضى الله عنه من انه لونص عليه النبى ﷺ وخالفه بعض من يتمنى الخلافة لاستحق العقوبة ، ويدل على ذلك ماسيأتى فى البخارى فى باب الاستخلاف لقد هممت او اردت ان ارسل إلى ابى بكر وابنه فاعهدان يقول القائلون أو يتمنى المتمنون ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنون أو يدفع الله ويأبى المؤمنون . وتقدم فى هامشى على كتاب العلم هذا الحديث من رواية مسلم انه ﷺ قال لعائشة : ادعى لى أباك حتى اكتب كتابا فانى أخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل ويأبى الله والمنون الا ابابكر اه . ١٢

(باب ما يكره من ذبح الإبل[1])

والمغانم يعنى به قبل القسمة .

قوله : (فقلب ثوباً على وجهه) لئلا[2] يبصرها فألقى ذلك الثوب إذا وصل إليها عليها .

---

(١) اعلم أولا أن المسلمين يجوز لهم الأكل من المغانم فى دار الحرب قبل القسمة كان مهيئاً للأكل كالطعام والفواكه وغيرها أو غير مهيأ للأكل كالدواب كما بسط فى الأوجز ، وفيه بعد ذكر أقاويل العلماء فى ذلك : أن الحيوانات يجوز ذبحها وأكلها إلا ما حكى الحافظ عن الشافعى من التقييد بالحاجة وما مال إليه الخرقى من المنع بدون الاضطرار ، وقد ذكر فيه قبل ذلك عن تحفة المحتاج جواز الذبح ، وعن المغنى ظاهر كلام أحمد إباحته ، ويشكل عليهم حديث البخارى هذا واختلفوا فى توجيهه ، وظاهر ميل البخارى إلى الكراهة مطلقاً كما أشار إليه الشيخ وترجم عليه أبو داود فى سننه « باب فى النهى عن النهى إذا كان فى الطعام قلة فى أرض العدو » وفى الأوجز اختلفت شراح الحديث فى هذه القصة فقيل : كانت فى دار الإسلام ، وقيل كان فى الطعام قلة ، وقيل كان الذبح على طريق التعدى ، اهـ . وقال الحافظ موضع الترجمة من الحديث أمره صلى الله عليه وسلم بإكفاء القدور فإنه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير إذن ، وقال المهلب : إنما أكفأ القدور ليعلم أن الغنيمة إنما يستحقونها بعد قسمته لها ، وذلك أن القصة وقعت فى دار الإسلام لقوله فيها بذى الحليفة ، وأجاب ابن المنير بأن الذبح إذا كان على طريق التعدى كان المذبوح ميتة وكأن البخارى انتصر لهذا المذهب أو حمل الإكفاء على العقوبة بالمال ، وقال القرطبى : المأمور بإكفائه إنما هو المرق عقوبة للذين تعجلوا وأما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على أنه جمع ورد فى المغانم ، اهـ ١٢ .

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلانى : قوله ثوباً على وجهه حتى لا ينظر إلى صفية

قوله : (فغضبت فاطمة إلخ) وهذا ظن من(١) الراوى حيث استنبط من عدم تكلمها إياه أنها غضبت عليه مع أنها كانت نادمة فيما بدرت إليها وكان عدم التكلم لأجل الندامة أو المنفى التكلم فى هذا الباب أو المعنى غضبت على نفسها حيث

رضى الله عنها ، وقوله : «ألقاها» أى الخميصة التى ألقاها على وجهه المسماة بالثوب ، ولأبى ذر «فألقاه» أى الثوب «عليها» أى على صفية فسترها عن الأعين ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « فلم تزل مهاجرته » وفى رواية معمر «فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت » ووقع عند عمر بن شبة من وجه آخر عن معمر : « فلم تكلمه فى ذلك المال » وكذا نقل الترمذى عن بعض مشايخه أن معنى قول فاطمة لأبى بكر وعمر «لا أكلمكما» أى فى هذا الميراث ، وتعقبه الشاشى بأن قرينة قوله « غضبت » يدل على أنها امتنعت من الكلام جملة ، وهذا صريح الهجر ، وأما ماأخرجه أحمد وأبو داود من طريق أبى الطفيل قال : « أرسلت فاطمة إلى أبى بكر : أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله ؟ قال : لا بل أهله ، قالت : فأين سهم رسول الله ﷺ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الله إذا أطعم نبياً طعمة ثم قبضه جعلها للذى يقوم من بعده فرأيت أن أرده على المسلمين ، قالت : فأنت وما سمعته فلا يعارض ما فى الصحيح من صريح الهجران ولا يدل على الرضا بذلك ، ثم مع ذلك ففيه لفظة منكرة وهى قول أبى بكر بل أهله فإنه معارض للحديث الصحيح « إن النبى لا يورث » ، نعم روى البيهقى من طريق الشعبى أن أبا بكر عاد فاطمة فقال لها على : هذا أبو بكر يستأذن عليك ، قالت : أتحب أن آذن له ؟ قال نعم ، فأذنت له فدخل عليها فترضاها حتى رضيت وهو وإن كان مرسلا فإسناده إلى الشعبى صحيح وبه يزول الإشكال فى تمادى فاطمة عليها السلام على هجر أبى بكر ، وقد قال بعض الأئمة إنما كانت هجرتها انقباضاً عن لقائه والاجتماع به ، وليس ذلك من الهجران المحرم لأن شرطه أن يلتقيا فيعرض هذا وهذا وكأن فاطمة عليها السلام لما خرجت غضبى من عند أبى بكر تمادت فى اشتغالها بحزنها ثم بمرضها وأما سبب

ذهبت إلى الخليفة تطلب شيئاً من الدنيا مع أنه رضي الله عنه كان باراً راشداً غير ظلوم ، ولو سلم أنها غضبت عليه لذلك ولم تتكلمه مطلقاً فإن الأمر والجناية عائد

غضبها مع احتجاج أبي بكر بالحديث فلاعتقادها تأويل الحديث على خلاف ما تمسك به أبو بكر وكأنها اعتقدت تخصيص العموم في قوله « لا نورث » وتمسك أبو بكر رضي الله عنه بالعموم واختلفا في أمر محتمل للتأويل فلما صمم على ذلك انقطعت عن الاجتماع به لذلك ، فإن ثبت حديث الشعبي أزال الإشكال وأخلق بالأمر أن يكون كذلك لما علم من وفور عقلها ودينها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : قال المهلب إنما كان هجرها انقباضا عن لقائه وليس هذا من الهجران المحرم ، وأما المحرم من ذلك أن يلتقيا فلا يسلم أحدهما على صاحبه ولم يرو أحد أنهما التقيا وامتنعا من التسليم ، وإنما لازمت بيتها فعبر الراوي عن ذلك بالهجران ، وفي كتاب الخمس لأبي حفص بن شاهين عن الشعبي أن أبا بكر قال لفاطمة : يابنت رسول الله ﷺ ما خير عيش حياة أعيشها وأنت علي ساخطة ، فإن كان عندك من رسول الله ﷺ في ذلك عهد فأنت الصادقة المصدقة المأمونة على ما قلت ، قال : فما قام أبو بكر حتى رضيت ورضي ، وروى البيهقي عن الشعبي قال : لما مرضت فاطمة فذكر كما تقدم في كلام الحافظ ، وفي آخره : فأذنت له فدخل عليها يترضاها فقال : والله ما تركت الدار والمال والإبل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت ثم ترضاها حتى رضيت وهذا قوي جيد ، والظاهر أن الشعبي سمعه من علي أو ممن سمعه من علي ، انتهى مختصراً . وقال السندي : قوله : « لا نورث إلخ » روى هذا الحديث جماعة منهم عائشة وأبو هريرة وأبو الدرداء ، وعلى تقدير أنه ما رواه إلا أبو بكر لا يرد أنه من أحاديث الآحاد فكيف يعمل به في مقابلة الكتاب ؟ لأن الحديث بالنظر إلى من أخذ من فيه ﷺ كالكتاب وإنما الفرق بين حديث الآحاد وغيره بالنظر إلى من بلغه بالواسطة ، على أن كثيراً من العلماء جوزوا تخصيص عام الكتاب بخبر الآحاد بالنظر إلى من بلغه أيضاً ، فالحاصل أن العمل بهذا

إليها لا إليه حيث غضبت على أبي بكر لأنه عمل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم وتركه لأجل الدنيا مع أن هجران المسلم لا لوجه شرعي قد ورد فيه ما ورد .

الحديث لأبي بكر كان واجباً فلا عار عليه في ذلك ، بل لو ترك العمل به لكان عاصياً ، فإن قلت : فما وجه عدم رضا فاطمة حينئذ بما فعل أبو بكر ؟ قلت : لعل عدم رضاها ما كان بمنع الإرث بعد سماع الحديث بل كان بعدم إعطاء أبي بكر شيئاً إياها تكرماً إذ مقتضى ما كان بينهم أنه إذا جاء أحدهم إلى الآخر لطلب شيء بسبب فإن لم يكن هناك ذاك السبب فليعطه بسبب آخر ، فإن قلت : فما بال الصديق ما أعطاها تكرماً مع أنه كان هو اللائق بما كان بينهم ، قلت : قد ذكر أبو بكر أن مقصوده أن يفعل في المال ما فعل فيه رسول الله ﷺ وأن يضعه في المواضع التي وضعه ﷺ فيها ورأى أن ذلك أمر ، بل خاف الضلال على تركه ، ومعلوم أن المال ما كان لأبي بكر حتى يفعل فيه ما يريد ، فهل يلام الرجل على فعل فعله اقتداء برسـول الله ﷺ ؟ فإن قلت : كيف يصح لأبي بكر منع الإعطاء بعد أن ظهر تأذيها بالمنع وقد قال ﷺ : من آذى فاطمة فقد آذاني ؟ قلت: معلوم أنه لا يمكن القول بتأذيها بمنع الإعطاء على وجه الإرث بعد ما سمعت حديث « لا نورث » ، وإنما كان تأذيها لو سلم بمنع الإعطاء تكرما ، وقد علمت أن الصديق رضي الله عنه ترك الإعطاء بذلك الوجه لمصلحة أهم عنده ، على أنه يمكن أن الإعطاء بذلك الوجه لم يخطر ببال الصديق بناء على أن ما سبق منها الطلب بذلك الوجه وإنما سبق الطلب بوجه الإرث فلم يصدر من الصديق تأذيها قصداً ، وإنما حصل ذلك بلا مدخل للاختيار ، ومثل ذلك لا يعد من الإيذاء ، ولو فرض شمول الإيذاء بمثله لغة لكان في حكم المستثنى في الحديث معنى وقد صدر مثله عن علي مع فاطمة كما هو مشهور في واقعة حديث « قم أبا تراب » وقد قال ﷺ : « من سلم المسلمون من لسانه ويده » مع أن الأمر بالمعروف وإقامة الحدود على المسلمين واجب ، ولا يعد ما يحصل بسببه إيذاء أصلا ، انتهى مختصرا . قلت : ما ذكره أن سخطها كان لعدم إعطائه إياها تكرما بعيد جداً ، وكذلك ما يتوهم أن سخطها كان لعدم حصول مال الإرث بعيد من شأنها ومما هو المعروف

. . . .

من حالها من زهدها ومعالجة الفقر مدة عمرها وإيثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من أحوالها المعروفة رضى الله عنها وأرضاها ، بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب فى الدين وطلب الحق الواجب شرعا ، ومعلوم من أحوال الصحابة رضى الله عنهم أنهم كانوا فى أمر الدين أشداء على الناس لا يخافون فى ذلك لومة لائم ولا مخالفة الأمراء حتى تهيأوا لذلك إلى القتال فيما بينهم ، ومن ذلك القبيل محاربات الصحابة رضى الله عنهم أجمعين وأرضاهم ، وكانت بضعة رسول الله ﷺ فاطمة رضى الله تعالى عنها ظنت أن حديث الإرث ليس بعام وذلك حق لها شرعى بخلاف ما فهمه الصديق رضى الله تعالى عنه كما تقدم فى كلام الحافظ وبسطه الشيخ قدس سره فى الكوكب إذ قال : فى « باب ما جاء فى تركة النبى ﷺ » أن اختلاف هؤلاء الصحابة فيما بينهم بعد اتفاقهم على الرواية إنما كان مبنياً على الاختلاف فى معنى الحديث فأخذه على وفاطمة وغيرهما من طالبى الميراث على كون ما فيه خاصاً بالمنقولات لا على عمومه ، وفهم غيرهم ممن منعه على أصلها على العموم إلى آخر ما بسطه الشيخ قدس سره فى الكوكب ، وعلى هذا فكان سخطها رضى الله تعالى عنها لأمر شرعى لا لحب المال تعالى شأنها عن ذلك ، وعلى هذا فلا يحتاج حديث البخارى إلى التوجيه ولا ضير فى هجرها وتركها الكلام مع أبى بكر رضى الله عنه وقد نهى النبى ﷺ المسلمين عن كلام كعب وصاحبيه خمسين ليلة ، وقد أخرج أبو داود فى « باب ترك السلام على أهل الأهواء » عن عمار ابن ياسر قال : تشققت يداى فخلقونى بزعفران فغدوت على النبى ﷺ فسلمت عليه فلم يرد على ، وعن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : اعتلّ بعير لصفية وعند زينب فضل ظهر ، فقال ﷺ اعطيها بعيراً ، فقالت : أنا أعطى تلك اليهودية فغضب رسول الله ﷺ فهجرها ذا الحجة والمحرم وبعض صفر ، وفى المشكاة برواية أحمد عن مجاهد عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا : « لا يمنعن رجل أهله أن يأتوا المساجد »

(باب ما جاء فى بيوت أزواج النبى ﷺ)

يعنى (١) بذلك أن إضافتها إليهن تمليكية وإليه صلى الله عليه وسلم لأدنى ملابسة فكان قد ملكهن إياها قبل المـــوت فلا يعترض على قوله « لا نورث ما تركناه صدقة » .

فقال ابن له فإنا نمنعهن ، فقال عبد الله : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول هذا ؟ قال فما كلمه عبد الله حتى مات . وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على جواز الهجران لأمر شرعى ولذلك هجرت فاطمة رضى الله عنها فتأمل ، وبسط الكلام على حديث « لا نورث » فى الأوجز بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : غرضه بهذه الترجمة أن يبين أن هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبيوت مابقين لأن نفقتهن وسكناهن من خصائص النبى ﷺ والسر فيه حبسهن عليه ، قال الطبرى : قيل : كان النبى ﷺ ملك كلا من أزواجه البيت الذى هى فيه ، فسكن بعده فيهن بذلك التمليك ، وقيل : إنما لم ينازعهن فى مساكنهن لأن ذلك من جملة مؤنتهن التى كان النبى ﷺ استثناها مما كان بيده أيام حياته حيث قال « ما تركت بعد نفقة نسائى » قال : وهذا أرجح ، ويؤيده أن ورثتهن لم يرثن عنهن منازلهن ولو كانت البيوت ملكا لهن لانتقلت إلى ورثتهن ، ولهذا زيدت بيوتهن فى المسجد النبوى بعد موتهن لعموم نفعه للمسلمين كما فعل فيما كان يصرف لهن من النفقات ، وادعى المهلب أن النبى ﷺ كان حبس عليهن بيوتهن ، ثم استدل به على من حبس داراً جاز له أن يسكن منها فى موضع ، وتعقبه ابن المنير بمنع أصل الدعوى ثم على التنزل لا يوافق ذلك مذهبه إلا إن صرح بالاستثناء ومن إين له ذلك ؟ انتهى مختصرا . قلت : ويشكل على ما قالوا أن ورثتهن لم يرثن عنهن ما قال الحافظ فى « باب من تبرز على لبنتين » فى قول ابن عمر رضى الله عنهما : لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا ، وفى رواية على ظهر بيتنا ، وفى أخرى إلى ظهر بيت حفصة ،

. . . .

وطريق الجمع أن يقال إضافة البيت إليه على سبيل المجاز أو حيث أضافه إلى حفصة كان باعتبار أنه البيت الذى أسكنها النبى ﷺ فيه واستمر فى يدها إلى أن ماتت فورث عنها ، وسيأتى انتزاع المصنف ذلك من هذا الحديث فى كتاب الخمس يعنى هذا الباب ، وحيث أضافه إلى نفسه كان باعتبار ما آل إليه الحال لأنه ورث حفصة دون إخوته لكونها كانت شقيقته ولم تترك من يحجبه «عن الاستيعاب» اه . قلت: ذكر الإمام البخارى فى الترجمة آيتين ، فى إحداهما نسبة البيوت إلى الأزواج وفى الأخرى إلى النبى ﷺ ، لعله أشار بذلك إلى الاختلاف فى ذلك وقول البخارى فى الترجمة : وما نسب إليهن لعله إشارة إلى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره والمسألة خلافية شهيرة ، قال صاحب الجمل فى قوله تعالى : « لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم » فيه دليل على أن البيت للرجل ويحكم له به فإن الله تعالى أضافه إليه ، فإن قيل : فقد قال تعالى : « واذكرن مايتلى فى بيوتكن » الآية ، قلنا إضافة البيوت إلى النبى ﷺ إضافة ملك وإضافتها إلى الأزواج إضافة محل ، بدليل أنه جعل فيها الإذن إلى النبى ﷺ والإذن إنما يكون من المالك ، واختلف العلماء فى بيوت النبى ﷺ على قولين : فقالت طائفة كانت ملكا لهن بدليل أنهن سكنّ فيها بعد موت النبى ﷺ إلى وفاتهن وذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم وهب لهن ذلك فى حياته ، والثانى : أن ذلك كان إسكانا ولم يكن هبة وامتدت سكناهن إلى الموت وهذا هو الصحيح وهو الذى ارتضاه ابن عبد البر وابن العربى وغيرهما ، فإن ذلك من مؤنتهن التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استثناها لهن كما استثنى نفقاتهن حين قال : ما تركت بعد نفقة أهلى ومؤنة عاملى فهو صدقة ، هكذا قال أهل العلم ، قالوا : ويدل على ذلك أن مساكنهن لم ترثها ورثتهن ، ففيه دليل على أنها لم تكن لهن ملكا وإنما كان لهن سكنى حياتهن فلما توفين جعل ذلك زيادة فى المسجد ، انتهى مختصراً ١٢ .

(باب ما ذكر من درع النبي ﷺ)

يعني (١) أن ما تركه النبي ﷺ وقت موته كان حقاً مشتركا بين المسلمين أجمعين لكونه صدقة إلا أن يكون ملكه أحداً من أصحابه قبل موته ، وإذا ثبت فيه

(١) قال الحافظ : الغرض من هذه الترجمة تثبيت أنه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا بيع موجوده بل ترك بيد من صار إليه للتبرك ، ولو كانت ميراثا لبيعت وقسمت ، ولهذا قال بعد ذلك « مما لم تذكر قسمته » وقوله « مما تبرك أصحابه » أي به وحذفه للعلم به كذا للأصيلي ولأبي ذرعن شيخيه ، شرك بالشين من الشركة وهو ظاهر ، وفي رواية الكشميهني مما يتبرك به أصحابه وهو يقوي رواية الأصيلي ، وأما قول المهلب إنه إنما ترجم بذلك ليتأسى به ولاة الأمور في اتخاذ هذه الآلات ففيه نظر ، وما تقدم أولى وهو الأليق لدخوله في أبواب الخمس، اه .
قال العيني : الترجمة مشتملة على تسعة أجزاء : وفي الباب ستة أحاديث الأول في ذكر الخاتم ، والثاني في النعل ، والثالث في الكساء الملبد ، والرابع في القدح ، والخامس في السيف ، والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ، ولم يذكر فيه مايطابق درعه وعصاه وشعره وآنيته ، اهـ مختصراً . ثم ذكر العيني الروايات الدالة على ذلك ، وقال الحافظ : ذكر في الباب أحاديث ليس فيه مما ترجم به إلا الخاتم والنعل والسيف ، وذكر فيه الكساء والإزار ولم يصرح بهما في الترجمة ، فما ذكره في الترجمة ولم يخرج حديثه في الباب الدرع ، ولعله أراد أن يكتب فيها حديث عائشة أنه ﷺ توفي ودرعه مرهونة فلم يتفق ذلك وقد سبق في البيوع ، ومن ذلك العصا لم يقع لها ذكر في أحاديث الباب ، ولعله أراد أن يكتب حديث ابن عباس أنه ﷺ كان يستلم الركن بمحجن وقد مضى في الحج ، سيأتي في حديث علي في تفسير سورة «والليل» ذكر المخصرة أنه صلى الله عليه وسلم جعل ينكت بها الأرض ، وكان قضيبه صلى الله عليه وسلم من شوحط(*) وكانت عند الخلفاء

(*) شجر يتخذ منه القسي ١٢ .

اشتراك الكل فيه الصحابى الذى هو عنده يد تولية وحفظ ، لا يد استبداد بالتصرف وتملك .

قوله : (اغنها(١) عنا) لأنا إنما نعمل(٢) بها لا غير .

بعده حتى كسرها جهجاه الغفارى فى زمن عثمان ، ومن ذلك الشعر ولعله أراد أن يكتب حديث أنس الماضى فى الطهارة فى قول ابن سيرين : عندنا شعر من شعر النبى صلى الله عليه وسلم صار إلينا من قبل أنس ، وأما قوله « وآنيته » بعد ذكر القدح فمن عطف العام على الخاص ، ولم يذكر فى الباب من الآنية سوى القدح وفيه كفاية لأنه يدل على ماعداه ، وأما الأحاديث التى أوردها فى الباب فالأول منها حديث أنس فى الخاتم والغرض منه قوله إن أبا بكر ختم الكتاب بخاتم النبى صلى الله عليه وسلم فإنه مطابق لقوله فى الترجمة وما استعمل الخلفاء من ذلك ، وسيأتى فى اللباس فيه من الزيادة أنه كان فى يد أبى بكر وفى يد عمر بعده وأنه سقط من يد عثمان ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : « اغنها » بهمزة مفتوحة ومعجمة ساكنة وكسر النون أى اصرفها ، تقول « اغن وجهك عنى » أى اصرفه ، ومثله قوله تعالى : « لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه » أى يصرفه عن غيره ، ويقال « اغنها عنا » بألف وصل من الثلاثى وهى كلمة معناها الترك والإعراض ، ومنه « واستغنى الله » أى تركهم الله لأن كل من استغنى عن شيء تركه ، وفى رواية ابن أبى شيبة لا حاجة لنا فيه ، وقيل : كان علم ذلك عند عثمان فاستغنى عن النظر فى الصحيفة ، وقال الحميدى فى الجمع : قال بعض الرواة عن ابن عيينة : لم يجد على بداً حين كان عنده علم منه أن ينبهه إليه ، ونرى أن عثمان إنما رده لأن عنده علماً من ذلك فاستغنى عنه ، اهـ .

(٢) يعنى عملنا موافق لهذه الصحيفة فلا حاجة لنا إليها ، ويؤيد ذلك ما قال

(باب الدليل على أن(١) الخمس لنوائب إلخ)

القسطلانی تبعاً لغيره ، وإنما ردها عثمان لأنه كان عنده نظيرها ، اه . وتقدم نحو ذلك فی كلام الحافظ رحمه الله ، ولا يبعد عندی أن يكون عثمان رضی الله تعالى عنه عمل بالصحيفة التی كان عند الصديق الأكبر رضی الله تعالى عنه ، فقد أخرج مالك فی موطأه حديث كتاب عمر فی الصدقة ، وفی الأوجز المروی عند أحمد وأبی داود والترمذی وحسنه ، والحاكم من طريق سفيان بن حسين عن الزهری عن سالم عن ابن عمر قال : كتب رسول الله ﷺ كتاب الصدقة فلم يخرجه إلى عماله وقرنه بسيفه حتى قبض ، فعمل به أبو بكر حتى قبض ، إلى آخر مابسط فيه من الكلام على الحديث ، وفيه قال ابن العربی فی كتابه «المسالك شرح موطأ مالك» : ثبت عن النبی ﷺ فی الماشية ثلاث كتب : كتاب أبی بكر وكتاب آل عمرو بن حزم وكتاب عمر بن الخطاب ، وعليه عول مالك لطول مدة خلافته وكثرة مصدقيه وما من أحد اعترض عليه ، ولأنه استقر بالمدينة وجرى عليه العمل مع أنه رواية سائر أهل المدينة إلخ ، وقال الزرقانی فی شرح المواهب : وقد كتب ﷺ كتباً فی الشرائع والأحكام منها كتابه فی الصدقات الذی كان عند أبی بكر فكتبه أبو بكر لأنس لما وجهه إلى البحرين ، أخرجه البخاری فی مواضع عشرة وأبو داود والنسائی وغيرهما ، ومنها كتابه الذی كان عند عمر بن الخطاب وهو غير الذی كتبه أبو بكر لأنس وهو مقتضى تغاير ألفاظهما أيضاً ، ولا يرد أن الصديق عمل به حتى قبض لأنه لايقتضى اتحاده مع الأول، انتهى مختصراً. قلت : والاختلاف فی بعض المواضع منهما لا يمنع العمل عليهما ، فلعل عثمان رضی الله تعالى عنه اختار العمل عليه لعمل الشيخين عليه ، ومن عادته المعروفة ترجيح عمل الشيخين كما ذكره عند عبد الرحمن بن عوف فی مبدأ خلافته فی مشاورة عبد الرحمن الختنين وقصتها معروفة ١٢ .

(١) قال العينی : أی هذا باب فی بيان الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله

. . . .

ﷺ إلخ ، وقوله « وإيثار النبي » أى ولأجل إيثاره ، وقوله «حين سألته » ظرف للإيثار ، اهـ . وقال السندى : الظاهر أن الدليل مبتدأ ، خبره قوله « حين سألته » بتقدير مافعله حين سألته فإنه حين ذلك ما أعطاها بل وكلها إلى الله ، فهذا دليل على أن الخمس له أن يصرفه فى أى مصرف من مصارف الخمس ولا يلزم إعطاء المصارف الخمس كلها بل له أن يعطى بعضها ، انتهى مختصراً . قال صاحب الفيض : « باب الدليل على أن الخمس إلخ » اعلم أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين بالاتفاق ، بقى الخمس فقد تكفل الله ببيان مستحقيه وذكرها فى ستة ، فخرجها الحنفية على أن ذكر الله لمجرد التبرك ، بقى رسوله فسقط سهمه بعد وفاته ، وأما ذو قرابته فإنما يعطون من أجل الفقر ، وكونهم من أقربائه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر فى باب الإعطاء فيقدمون فقراء ذوى القرابة على غيرهم ، وإذن لم يبق من الستة إلا ثلاثة وذهب مالك إلى أنهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيصرف الإمام من ولايته كيف شاء وكم شاء ، ولعل المصنف رجح مذهب مالك واختار أن قسمة الخمس إلى الإمام يقسمه كيف شاء ، وترجم لذلك أربع تراجم : الأولى هذه وأخرج تحتها حديث شكاية فاطمة ، واستدل منه على أن ذوى القرابة لو كانوا مستحقين لكان أعطاها النبى صلى الله عليه وسلم ، والثانية فى هذه الصفحة « باب قول الله : فإن لله خمسه وللرسول » ثم فسره بقوله يعنى للرسول قسم ذلك ، فجعل القسمة إليه يقسمه كيف يشاء ، والثالثة ماترجم به على صفحة ٤٤٢ [من طبع الهند] « باب من قال ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين إلخ » حيث جعله فى النوائب ولم يخصه بصنف دون صنف ، واستدل عليه بأن النبى ﷺ أعطى الأنصارى وجابراً من تمر خيبر مع أنهما لم يكونا من ذوى القرابة ، والرابعة ما ترجم به على صفحة ٤٤٣ [من طبع الهند] « باب ومن الدليل على أن الخمس للإمام إلخ » فهذه التراجم كلها كما ترى قريبة المعانى ومرماها واحد وهو الموافقة لمذهب مالك ، انتهى مختصراً .

قال صاحب الجمل فى قوله تعالى : « فإن لله خمسه » الآية ، أضيف الخمس لهؤلاء

. . . .

الستة وظاهرها أنه يقسم ستة أقسام وبه قال أبو العالية فقال : إن الذى لله يصرف إلى الكعبة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ منه قبضة فيجعلها للكعبة ثم يقسم مابقى على خمسة أقسام ، وقيل سهم الله لبيت المال ، وقيل مضموم إلى سهم الرسول، والجمهور على أن ذكر الله للتعظيم وأن المراد قسم الخمس على الخمسة المعطوفين ، فكأنه قيل : « فإن خمسه لله » بمعنى أنه أمر بقسمته على هؤلاء الخمسة المعطوفين ، انتهى ملخصاً من البيضاوى . وفيه أيضاً : وبعد وفاة النبى ﷺ يصرف خمس الخمس الذى كان له إلى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعى ، وقال مالك : الرأى فيه إلى الإمام ، وقال أبو حنيفة : سقط سهمه وسهم ذوى القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفا إلى الثلاثة الباقية ، اه . وقال الموفق : الغنيمة مخموسة ولا اختلاف فى هذا بين أهل العلم وقد نطق به القرآن ، والخمس يقسم على خمسة أسهم وبهذا قال جماعة منهم النخعى والشافعى وغيرهما ، وقيل يقسم على ستة سهم لله وهو مردود على عباد الله أهل الحاجة ، وقال أبو العالية للكعبة ثم يقسم البقية على خمسة أسهم ، وروى عن الحسن وقتادة فى سهم ذوى القربى : كانت طعمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته فلما توفى حمل عليه أبو بكر وعمر فى سبيل الله ، وروى ابن عباس أن أبا بكر وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم ونحوه ، حكى عن الحسن بن محمد بن الحنفية وهو قول أصحاب الرأى ، قالوا : يقسم الخمس على ثلاثة : اليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسهم قرابته أيضاً ، وقال مالك : الفىء والخمس واحد يجعلان فى بيت المال ، وقال ابن القاسم : وبلغنى عمن أثق أن مالكا قال: يعطى الإمام أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم على مايرى ، وقال الثورى والحسن يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل ، انتهى مختصراً . وقال الرازى فى تفسيره المشهور : إن ذلك الخمس يخمس، فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسهم لذوى قرباه من بنى هاشم وبنى المطلب دون

ودلالة الرواية(١) عليه من حيث أن فاطمة رضى الله عنها سلته(*) منه فعلم أنه كان لنوائبه وحاجة فاطمة رضى الله تعالى عنها إنما هى حاجته ﷺ .

بنى عبد شمس وبنى نوفل لحديث عثمان وجبير بن مطعم ، وقوله صلى الله عليه وسلم فيه : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب شىء واحد » وثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعى رحمه الله أنه يقسم على خمسة أسهم : سهم للرسول يصرف إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة ، وسهم لذوى القربى من أغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : إن سهمه صلى الله عليه وسلم سقط بموته وكذلك سهم ذوى القربى وإنما يعطون لفقرهم فهم أسوة للفقراء ، ولا يعطى أغنياؤهم فيقسم على ثلاثة أسهم ، وقال مالك : القسمة فى الخمس على رأى الإمام إن رأى قسمته على هؤلاء فعل وإن رأى إعطاء بعضهم دون بعض فله ذلك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد فى الباب حديث على « أن فاطمة شكت إلخ » وليس فيه ذكر أهل الصفة والأرامل ، فكأنه أشار بذلك إلى ما ورد فى بعض طرق الحديث كعادته وهو ما أخرجه أحمد من وجه آخر عن على فى هذه القصة مطولا : « والله لا أعطيكم وأدع أهل الصفة » الحديث ، وفى حديث الفضل بن الحسن عن ضباعة أو أم الحكم بنت الزبير قالت : « أصاب النبى ﷺ سبياً فذهبت أنا وأختى فاطمة نسأله فقال : سبقكما يتامى بدر » الحديث ، أخرجه أبو داود ، وتقدم من حديث ابن عمر فى الهبة « أن النبى ﷺ أمر فاطمة أن ترسل الستر إلى أهل بيت بهم حاجة » قال إسماعيل القاضى : حديث الباب يدل على أن للإمام أن يقسم الخمس حيث يرى ، لأن الأربعة الأخماس استحقاق للغانمين ، والذى يختص بالإمام هو الخمس ، وقد منع النبى ﷺ ابنته وأعز الناس إليه من أقربيه وصرفه إلى غيرهم ، وقال نحوه

(*) الظاهر سألته ١٢ ز

قوله : (وجدت برد قدميه) أى طمأنينتها (١) وسكينتها لا البرد الحسى ، ولما كان الأمر فوق الأدب لم يقم على ولافاطمة عن مضجعهما

(باب قول الله فإن لله خمسه (٢) إلخ)

يعنى بذلك أن إضافة الخمس إليه تبارك وتعالى تبرك ، وإلى النبى ﷺ باعتبار أنه يقسمه وإنما هو لنوائب المسلمين ، وأما ما ذكره أولا (*) فلأن نوائب رسـول الله ﷺ هى نوائب المسلمين ، واستدل على مدعاه من حيث أنه

الطبرى « لو كان سهم ذوى القربى قسم مفروضاً لأخدم ابنته ولم يكن ليدع شيئاً اختاره الله لها وامتن به على ذوى القربى » وكذا قال الطحاوى وزاد : وإن أبا بكر وعمر أخذا بذلك وقسما جميع الخمس ولم يجعلا لذوى القربى منه حقاً مخصوصاً به ، بل بحسب ما يرى الإمام ، وكذلك فعل على رضى الله عنه إلى آخر ما بسطه الحافظ من البحث فى ذلك ، وتقدم قريباً عن ابن عباس أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما قسما الخمس على ثلاثة أسهم ١٢ .

(١) هذا هو اللائق لحاله ﷺ ، لكن الظاهر من الروايات هو البر والحسى، قال العينى : قوله « وجدت برد قدميه » وفى لفظ وكانت ليلة باردة وفى لفظ « قال على حتى وجدت برد قدميه على صدرى فسخنتهما » عزاه الحافظ فى الفتح إلى الطبرى، وما أفاده الشيخ من قوله « من أن الأمر فوق الأدب » أشار بذلك إلى ما ورد من الروايات فى هذا الباب من أنهما أرادا أن يقوما فقال : كما أنتما ، كما فى حديث الباب وغيره ١٢ .

(٢) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما أن خمس الرسول ﷺ هل هو ملك له ﷺ أو مفوض إليه ﷺ قسمته، والثانية : ماذا يفعل بهذا الخمس الذى لرسول الله ﷺ بعد وفاته ، وتقدم الكلام على هذه المسألة الثانية فى الباب السابق مبسوطاً ،

(*) من الباب السابق ١٢ ز .

صلى الله عليه وسلم سمى نفسه قاسماً والله المعطى فعلم أنه لم يكن (١) يملك شيئاً والله أعلم .

وأما المسألة الأولى فهو مقصود البخارى من هـــذا الباب ، قال الحافظ : قوله « وللرسول قسم ذلك » هذا اختيار منه لأحد الأقوال فى تفسير هذه الآية ، والأكثر على أن اللام فى قوله «للرسول» للملك ، وأن للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال أو لم يحضر وهل كان يملكه أو لا ؟ وجهان للشافعية ، ومال البخارى إلى الثانى واستدل له ، قال إسماعيل القاضى : لا حجة لمن ادعى أن الخمس يملكه النبى ﷺ بقوله تعالى : « فإن لله خمسه وللرسول » لأنه تعالى قال : يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول » واتفقوا على أنه قبل فرض الخمس كان يعطى الغنيمة للغانمين بحسب ما يؤدى إليه اجتهاده ، فلما فرض الخمس تبين للغانمين أربعة أخماس الغنيمة لا يشاركهم فيها أحد ، وإنما خص النبى ﷺ بنسبة الخمس إليه إشارة إلى أنه ليس للغانمين فيه حق بل هو مفوض إلى رأيه وكذا إلى الإمام بعده ، وقد تقدم نقل الخلاف فيه فى الباب الأول ، انتهى مختصراً . وقال الكرمانى : قوله يعنى للرسول قسمته لا أن سهما منه له ، قال شارح التراجم : مقصود البخارى ترجيح قول من قال إن النبى صلى الله عليه وسلم [illegible]ك خمس الخمس وإنما كان إليه قسمته فقط ، اهـ ١٢ .

(١) يعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا قاسم وخازن » قال الحافظ : لم يقع هذا اللفظ فى سياق واحد وإنما هو مأخوذ من حديثين ، وأما حديث «إنما أنا قاسم» فهو طرف من حديث أبى هريرة الآتى فى الباب ، وتقدم فى العلم من حديث معاوية بلفظ : « وإنما أنا قاسم والله يعطى » فى أثناء حديث ، أما حديث «إنما أنا خازن والله يعطى » فهو طرف من حديث معاوية المذكور ، ويأتى موصولا فى الاعتصام بهذا اللفظ ، اهـ ١٢ .

قوله : (وقال عمرو أنا شعبة) يعنى بذلك (١) أن الرواة اختلفوا فيما بينهم فى الاسم الذى كان له ، هل سماه أبوه محمداً أم قاسماً فرجح المؤلف الثانى بإيراد المتابعة والرواية الثانية .

قوله : (لا تكنوا بكنيتى فإنما أنا قاسم) وليس ذلك دليلا على عدم (٢) التكنى بكنيته إذ لو كان كذلك لقيل إنما أنا أبو القاسم ، بل تنبيه على مفسدة أخرى وهى أنكم إذا سميتم أبناءكم قاسماً كنتم أبا القاسم ، وفيه مع ما يلزم من التشبه والخلط

---

(١) قال الحافظ : بين البخارى الاختلاف على شعبة : هل أراد الأنصارى أن يسمى ابنه محمداً أو القاسم ؟ وأشار إلى ترجيح أنه أراد أن يسميه القاسم برواية سفيان وهو الثورى له عن الأعمش فسماه القاسم ، ويترجح أيضاً من حيث المعنى لأنه لم يقع الإنكار من الأنصار عليه إلا حيث لزم من تسمية ولده القاسم أن يصير يكنى أبا القاسم ، اه ١٢ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة ، قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : الأصح أن النهى مقيد بزمان حياته صلى الله عليه وسلم ، اه . وفى حاشيتى على الكوكب : اختلفت روايات الحديث فى ذلك ، ولذا اختلفت أقوال أهل العلم ، أجملها النووى وبسطها الحافظ ، والجملة أن فيها خمسة مذاهب : الأول المنع مطلقاً وهو مذهب الشافعى والظاهرية ، والثانى : الجواز مطلقاً وكان النهى مختصاً بزمانه صلى الله عليه وسلم وهو مذهب الجمهور ، الثالث : لا يجوز لمن اسمه محمد ويجوز لغيره ، الرابع : المنع من التسمية بمحمد مطلقاً ، وكذا التكنى بأبى القاسم مطلقاً ، الخامس : المنع مطلقاً فى حياته والتفصيل بعده بين من اسمه محمد وأحمد فيمتنع وإلا فيجوز ، انتهى مختصراً . وقال العينى فى حديث الباب بعد ذكر أقوال السلف المختلفة : وذهب آخرون إلى أن النهى فى ذلك منسوخ ، وحكى القرطبى عن جمهور السلف والخلف وفقهاء الأمصار جواز كل ذلك ، والحديث إما منسوخ وإما خاص ، احتجاجا بحديث على رضى الله عنه ، رواه الترمذى وصححه ، ولفظه : « يا رسول الله

الباعث على أذى (١) الرسول حين النداء مفسدة أخرى ، وهى أنى كما أنا أبو القاسم فكذلك أنا قاسم أيضاً فيلزم فى صورة أبى القاسم نسبة أبوة الرجل إليه صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن مراداً فكان تركه أولى .

قوله : (بغير حق) أى يأخذون منى نصيباً بإظهار استحقاقهم فأعطيهم وليس لهم فى الحق (٢) .

إن ولد لى بعدك غلام أسميه باسمك وأكنيه بكنيتك ؟ قال نعم ، اه . وفى حاشية الكوكب : أخرجه البخارى فى الأدب المفرد وأبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم ، اه ١٢ .

(١) قال السندى : ومقتضى حديث الباب أن علة النهى هو اختصاص التسمية به صلى الله عليه وسلم فإذا كان معنى الاسم مختصاً بأحد فينبغى اختصاص الاسم به أيضاً ، فلعل النهى كان لعلة الالتباس والإيذاء ، ومع هذا بين لهم صلى الله عليه وسلم عدم استقامة هذه الكنية لغيره من حيث المعنى أيضاً فلا تنافى بين الحديثين ، ولو كان النهى لمجرد عدم استقامة المعنى لكان للتنزيه ، بل لمجرد إفادة عدم الأولوية لأن المعانى الأصلية للإعلام لا تجب مراعاتها حين التسمية وهو خلاف أصل النهى ، وأما إذا كان للالتباس والإيذاء فهو على أصله للتحريم ، وبيان عدم استقامة المعنى لمجرد التأييد والتقوية لا للتعليل ، اه ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل ، والمعنى ليس لهم فى الحقيقة أو بدله ليس لهم فيه الحق ، وقال الحافظ : قوله « لغير حق » أى يتصرفون فى مال المسلمين بالباطل ، وهو أعم من أن يكون بالقسمة وبغيرها ، وبذلك تناسب الترجمة ، وقال الكرمانى : مناسبة حديث خولة للترجمة خفية ، ويمكن أن تؤخذ من قوله « يتخوضون فى مال الله بغير حق » أى بغير قسمة حق ، واللفظ وإن كان عاماً لكن خصصناه بالقسمة لتفهم منه الترجمة ، قال الحافظ : ولا يحتاج إلى قيد الاعتذار لأن قوله بغير حق يدخل فى

قوله : (كم بقى ؟ قال أربعة أسهم ونصف) والظاهر أنها (١) كانت ستة عشر أسهما لقوله كل سهم بمائة ألف ، وقد قال أولا إنها بيعت بألف ألف وستمائة ألف ، ثم إنها لم تكف الدين وحدها ، بل المراد أنه باع من غيرها من الغور وغيرها ثم من الغابة ، حتى إذا بقيت منها أربعة أسهم ونصف كمل قضاء الدين فاحتاج إلى بيع بقيتها لتنفيذ الوصايا .

عمومه الصورة المذكورة فيصح الاحتجاج به على شرطية القسمة فى أموال الفيء والغنيمة بحكم العدل واتباع ما ورد فى الكتاب والسنة ، وكأن المصنف أراد بإيراده تخويف من يخالف ذلك ، ويستفاد من هذه الأحاديث أن بين الاسم والمسمى به مناسبة لكن لا يلزم إطراد ذلك ، وأن من أخذ من الغنائم شيئاً بغير قسم الإمام كان عاصياً، وفيه ردع الولاة أن يأخذوا من المال شيئاً بغير حقه أو يمنعوه من أهله ، اه . وقال العينى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة بحسب الظاهر ، لكن قال الكرمانى : فذكر قوله المذكور بدون التعقب عليه ولم يتعرض لكلام الحافظ بشيء ، واكتفى القسطلانى أيضاً على توجيه الكرمانى ، وقال شيخ الإسلام: مراداز خوض بنا حق طلب قسمت آں از آنحضرت برغير وجـــه عدالت است يا كرفتن از غنيمت پيش وپس ازقسمت آنحضرت ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإلى ذلك مال الحافظ إذ قال : كأنه قسمها ستة عشر سهما ، لأنه قال بعد ذلك لمعاوية إنها قومت كل سهم بمائة ألف ، وقوله « فباع منها فقضى دينه » أى من الغابة والدور لا من الغابة وحدها ، لأنه تقدم أن الدين ألف ألف ومائتا ألف ، وأنه باع الغابة بألف ألف وستمائة ألف ، اه . ثم فى الحديث إشكالات بسطت فى الشروح ، وأشدها ما فى آخر الحديث من قوله : فأصاب كل امرأة ألف ألف ومائتا ألف ، فجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف ، اه . وهذان لا يستقيمان أصلا لأن نصيب كل امرأة إذا كان ألف ألف ومائتى ألف فيكون المجموع خمسين ألف ألف وتسعة آلاف ألف وثمانمائة ألف ،

. . . .

وإن كان المجموع خمسين ألف ألف ومائتى ألف كما فى آخر الحديث فلا يصيب كل امرأة إلا ألف ألف لا زائداً عليـــه ، وتوضيح ذلك أنه إذا كان لكل امرأة ألف ألف ومائتا ألف وهذا ربع الثمن فيكون جميع ما للنسوة الاربعة :

لك(*) ك لك ك لك ك لك لك
٤٨ × ٨ = ٣ ٨٤ + وصية ١ ٩٢ = ٥ ٧٦ + دين ٢٢

ك لك
= ٥ ٩٨ ، وإن كان المجموع خمسين ألف ألف ومائتى ألف كما فى آخر الحديث فيكون نصيب كل امرأة ألف ألف ونصيب الاربعة أربعة ألف ألف هكذا :

لك ك لك ك لك ك لك لك
٤٠ × ٨ = ٣ ٢٠ + وصية ١ ٦٠ = ٤ ٨٠ + دين ٢٢
المجموع
ك لك
= ٥ ٢ ، ولو يؤخذ من الآخر فيكون القسمة هكذا : ٥ ك ٢ لك —

دين وصيت
٢٢ لك = ٤ ك ٨٠ لك — ١ ك ٦٠ لك = ٣ ك ٢٠ لك ÷ ٨ = ٤٠ لك ÷ ٤ = ١٠ لك ، ولذا قال الكرمانى : فعلى التقادير الحساب غير صحيح ، اهـ.

قلت وأحسن الأجوبة عندى أن يقال : إن الجميع كان عند وفاته هذا المقدار أى الذى فى آخر الحديث من خمسين ألف ألف ومائتى ألف فزاد من غلات أمواله ودوره فى هذه الاربع سنين حتى بلغ المجموع إلى خمسين ألف ألف وتسعة آلاف ألف وثمانمائة ألف ، قال القسطلانى : قوله فجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف ، فهذا كما قالوا من الغلط فى الحساب ، قال الدمياطى فيما حكاه فى الفتح : وإنما وقع الوهم فى رواية أبى أسامة عند البخارى فى نصيب كل زوجة أنه ألف ألف ومائتا ألف ، وأن الصواب أنه ألف ألف سواه بغير كسر ، وإذا اختص الوهم بهذه اللفظة وحدها خرج بقية ما فيه على الصحة ، لانه يقتضى أن يكون الثمن أربعة آلاف ألف ، فلعل

---

(١) عنف لاكه وهو سجم مائة ألف ، وك عنف كرور وهو معجم عشرة آلاف ألف ١٢ ز

(باب من قال [1])

بعض رواته لما وقع له ذكر مائتا ألف عند الجملة ذكرها عند نصيب كل زوجة سهواً وهذا توجيه حسن ، ويؤيده ما روى أبو نعيم فى المعرفة عن هشام عن أبيه قال : ورثت كل امرأة للزبير رضى الله عنه ربع الثمن ألف ألف درهم ، وقد وجهه الدمياطى أيضاً بأحسن منه فقال ماحاصله : إن قوله لجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف صحيح ، والمراد به قيمة ماخلفه عند موته ، وأن الزائد على ذلك وهو تسعة آلاف ألف وستمائة ألف حصل هذا الزائد من نماء العقار والأراضى فى المدة التى أخر فيها عبد الله بن الزبير قسم التركة استبراء للدين كما مر ، وهذا التوجيه فى غاية الحسن لعدم تكلفه وتبقية الرواية الصحيحة على وجهها ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : والذى يظهر أن ابن الزبير إنما اختار التأخير أربع سنين لأن المدن الواسعة التى يؤتى الحجاز من جهتها إذ ذاك كانت أربعاً اليمن والشام والعراق ومصر ، فبنى على أن كل قطر لا يتأخر أهله فى الغالب عن الحج أكثر من ثلاثة أعوام ، فيحصل استيعابهم فى مدة الأربع ومنهم فى طول المدة يبلغ الخبر من ورائهم من الأقطار وقيل لأن الأربع هى الغاية فى الآحاد وبحسب ما يمكن أن يتركب منه العشرات ، لأن فيها واحداً واثنين وثلاثة وأربعة ، ومجموع ذلك عشرة ، واختار الموسم لأنه مجمع الناس من الآفاق ، وفيه جواز التربص بوفاء الدين إذا لم تكن التركة نقداً ، ولم يختر صاحب الدين إلا النقد ، اهـ ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية ، وليس فى الشروح الأربعة من الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى لفظ « من » قال بل فيها « باب ومن الدليل » قال الحافظ : هو عطف على الترجمة التى قبل ثمانية أبواب حيث قال : الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله ﷺ : وقال بعد باب « ومن الدليل على أن الخمس للإمام » والجمع بين هذه التراجم أن الخمس لنوائب المسلمين وإلى النبى ﷺ مع تولى قسمته أن يأخذ منه ما يحتاج إليه بقدر كفايته ، والحكم بعده كذلك يتولى الإمام ما كان يتولاه ، هذا

ما يستنبط من الترجمة فقول القول محذوف والجواب (١) عنه أنه إنما تحلل عنهم نصيبهم لا الخمس الذى كان له .

قوله : (والله لا أحملكم) وكانت (٢) يمينه هذه سداً لباب المسألة وإقناطاً لهم بالكلية لئلا يطمعوا فى الحولة بعد ذلك .

محصل ما ترجم به المصنف ، وقد تقدم توجيه وتبيين الاختلاف فيه ، وجوز الكرمانى أن تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لأن أحداً لم يقل إن الخمس للمسلمين دون النبى ﷺ ودون الإمام ولا للنبى ﷺ دون المسلمين ، فالتوجيه الأول هو اللائق ، وحاصل مذاهب العلماء أكثر من ثلاثة ، ثم بسطها الحافظ سبعة مذاهب من مذاهب السلف ، وتقدم مذاهب الأئمة فى ذلك فى « باب الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله ﷺ » ١٢ .

(١) أى الجواب عن الجمهور عن استدلال البخارى ، قال العينى قوله : « فتحلل من المسلمين » أى استحل من الغانمين أقسامهم من هوازن أو طلب النزول عن حقهم ، وقد مر فى كتاب العتق فى « باب من ملك من العرب رقيقاً » ، اه . وقال القسطلانى : أى استحل من الغانمين ما كان خصهم مما غنموه منهم ، والواو فى قوله « ومن الدليل » قال فى الفتح عطف على الترجمة التى قبل ثمانية أبواب ، وتعقبه العينى بأنه لا وجه لدعوى هذا العطف البعيد المتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه أبواب بأحاديثها وليست هذه بواو العطف ، بل مثل هذا يأتى كثيراً بدون أن يكون معطوفاً على شىء وتسمى هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الأساتذ الكبار ، اه ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قال القرطبى فيه جواز اليمين عند المنع ، ورد السائل الملحف عند تعذر الإسعاف ، وتأديبه بنوع من الإغلاظ بالقول ، اه ١٢ .

قوله : (وتحللتها) أي عاملت(١) بها معاملة الحلال ، إما لأنها لم تنعقد لما ذكره أولا أو بالتكفير إن كان المراد عند الحلف هي الحقيقة .

قوله : (وأى داء أدوأ من البخل) الظاهر كونه (٢) من كلام أبي بكر وإن كان المحشي قد نسبه إلى ابن المنكدر غير أنه لم يذكره في حديثه غير ابن المنكدر، ثم إن جملة ما ذكره المؤلف في هذا الباب من الأعطية فهي من الخمس على مايشعر به إيراده الروايات في باب الخمس والله أعلم .

---

(١) قال العيني: قوله «تحللتها» من التحلل وهو التفصي من عهدة اليمين والخروج من حرمتها إلى مايحل له منها، وهو إما بالاستثناء مع الاعتقاد وإما بالكفارة ، اه . وقال الحافظ : قيل معنى تحللتها خرجت من حرمتها إلى مايحل منها وذلك يكون بالكفارة وقد يكون بالاستثناء بشرطه السابق لكن لايتجه في هذه القصة إلا إن كان وقع منه استثناء لم يشعروا به ، كأن يكون قال إن شاء الله مثلا ، أو قال : والله لا أحملكم إلا إن حصل شيء ، ولذلك قال : وما عندي ما أحملكم ، اه .

(٢) قال الحافظ قوله : «وقال» يعني ابن المنكدر الذي قال ، وقال هو سفيان والذي قال يعني هو ابن المديني ، ووقع في رواية الحميدي في مسنده عن سفيان في هذا الحديث : قال ابن المنكدر في حديثه ، فظهر بذلك اتصاله إلى أبي بكر بخلاف رواية الأصيلي فإنها تشعر بأن ذلك من كلام ابن المنكدر، وقد روى حديث : «أي داء أدوأ من البخل» ، اه . قلت : وما سيأتي في المغازي في «باب قصة عمان والبحرين» من حديث الباب بلفظ : «فقال أقلت تبخل عني وأي داء أدوأ من البخل، قالها ثلاثاً ما منعتك من مرة» الحديث نص في الاتصال وهو مؤيد لكلام الشيخ، ثم قال الحافظ قوله «أدوى من البخل» قال عياض : كذا وقع أدوى غير مهموز من دوى إذا كان به مرض في جوفه ، والصواب أدوأ بالهمز لأنه من الداء فيحمل على أنهم سهلوا الهمزة ، اه . وفي العيني : قال القاضي عياض رواه المحدثون غير مهموز من دوى الرجل إذا كان به مرض في جوفه والصواب الهمزة لأنه من الداء ، اه ١٢ .

(قال ابن اسحق إلخ) ذكره تنبيهاً (١) على أن إعطاءهم هذا لو كان للقرابة لكان بنو هاشم وبنو عبد شمس مساويين .

قوله : (بين أضلع منهما) بين من يكون أقوى(٢) فإن هذين لصغرهما لعلهما أن يفرا فيؤثر ذلك فيّ فاتبعهما .

(سلبه لمعاذ بن عمرو إلخ) وإنما أعطاه السلب(٣) لأنه رأى فى سيفه دما يستدل به على الإثخان فكان هو القاتل سواء تقدمت ضربته على ضربة الآخر أو تأخرت عنها .

---

(١) وهذا واضح لأن الأربعة إخوة لأب ، قال الحافظ قوله « قال ابن إسحق إلخ » وصله المصنف فى التاريخ ولم يسم أم نوفل وهى واقدة بنت أبى عدى، وذكر الزبير بن بكار فى النسب أنه كان يقال لهاشم والمطلب البدران ولعبد شمس ونوفل الأبهران ، وهذا يدل على أن بين هاشم والمطلب ائتلافا سرى فى أولادهما من بعدهما ولهذا لما كتبت قريش الصحيفة بينهم وبين بنى هاشم وحصروهم فى الشعب دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ولم يدخل بنو نوفل وبنو عبد شمس ، اﻫ ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : أضلع بفتح الهمزة وسكون الضاد المعجمة وبعد اللام المفتوحة عين مهملة أى أشد وأقوى ، وذلك لأن الكهل أصبر فى الحروب اﻫ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : الغرض من هذا الحديث قوله فى آخره كلاكما قتله سلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح ، فقد احتج به من قال : إن إعطاء القاتل السلب مفوض إلى رأي الإمام ، وقرره الطحاوى وغيره بأنه لو كان يجب للقاتل لكان السلب بينهما لاشتراكهما فى قتله ، فلما خص به أحدهما دل على أنه لا يستحق بالقتل ، وإنما يستحق بتعيين الإمام ، وأجاب الجمهور بأن فى السياق دلالة على أن السلب يستحقه من أثخن فى القتل ولو شاركه غيره فى الضرب أو الطعن ، قال المهلب : نظره صلى الله عليه وسلم فى السيفين ليرى ما بلغ الدم من سيفيهما فى جسم المقتول ليحكم بالسلب لمن كان فى ذلك أبلغ ، ولذلك سألهما أولا هل مسحتما سيفيكما أم لا؟ لأنهما لو مسحاهما لما تبين المراد من ذلك وإنما قال كلاكما قتله ، وإن كان أحدهما

قوله : (وأصاب عمر جاريتين) إثبات للجزء الثانی(١) من الترجمة وهو إعطاء غير المؤلفة .

هو الذی أثخنه ليطيب نفس الآخر ، وقال الاسماعيلی : أقول إن الانصاريين ضرباه فأثخناه وبلغابه المبلغ الذی يعلم منه أنه لايجوز بقاؤه علی تلك الحال إلا قدر ما يطفأ ، وقد دل قوله « كلا كما قتله » علی أن كلا منهما وصل إلی قطع الحشوة وإبانتها ، أو بما يعلم أن عمل كل من سيفيهما كعمل الآخر ، غير أن أحدهما سبق بالضرب فصار فی حكم المثبت لجراحه حتی وقعت به ضربة الثانی فاشتركا فی القتل ، إلا أن أحدهما قتله وهو ممتنع والآخر قتله وهو مثبت ، فلذلك قضی بالسلب للسابق إلی إثخانه ، انتهی مختصراً . قلت : وقد ورد فی الروايات فی قتلة أبی جهل ذكر ابنی عفراء ومعاذ بن عمرو بن الجموح وعبد الله بن مسعود كما بسط الحافظ الروايات فی ذلك فی مغازی الفتح، ثم قال: يحتمل أن يكون معاذ بن عفراء شد عليه مع معاذ ابن عمرو كما فی الصحيح ، وضربه بعد ذلك معوذ حتی أثبته ثم حز رأسه ابن مسعود رضی الله عنه فتجمع الأقوال كلها ، وإطلاق كونهما قتلاه يخالف فی الظاهر حديث ابن مسعود وأنه وجده وبه رمق فهو محمول علی أنهما بلغابه منزلة المقتول حتی لم يبق به إلا مثل حركة المذبوح ، وفی تلك الحالة لقيه ابن مسعود فضرب عنقه ، انتهی مختصراً . وقال العينی : لما روی الطحاوی هذا الحديث قال : فيه دليل علی أن السلب لو كان واجباً للقاتل بقتله إياه لكان قد وجب سلبه لهما ، ولم يكن النبی ﷺ ينتزعه من أحدهما فيدفعه إلی الآخر ، ألا يری أن الإمام لو قال : من قتل قتيلا فله سلبه ، وقتل رجلان قتيلا أن سلبه لهما نصفان ؟ فلما كان للنبی ﷺ فی سلب أبی جهل أن يجعله لأحدهما دون الآخر دل ذلك علی أنه كان أولی به منهما ، لأنه لم يكن قال يومئذ « من قتل قتيلا فله سلبه » ، انتهی . مختصراً . قلت : وفی السلب ثمانية عشر فرعا خلافية بين الأئمة بسطت فی الأوجز ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظان: مطابقة الحديث للترجمة فی قوله : « وأصاب عمر رضی الله عنه جاريتين من سبی حنين » ، اه . ومعلوم أن عمر رضی الله تعالی عنه

قوله : (إنكم ستَرون بعدى أثرة إلخ) لما رآهم (١) قد ساءت ظنونهم فى باب القسمة ، وقد كان النبى ﷺ مصيباً فيما يفعله معصوماً عن الخطأ فيه فأولى أن يجزعوا حين يستأثر المهاجرون عليهم أنفسهم فى أيام ملكهم فوعدهم اللقاء على الحوض وأوصاهم الصبر من الأمتعة الدنيوية .

قوله : (لقسمته بينكم) فيه الترجمة (٢) حيث لم يكن هؤلاء كملا فى إيمانهم وإلا لما فعلوا ما فعلوا ، وكذلك فى الرواية الآتية ، فإن الذى جبذه لو كان كاملا فى إيمانه لما جبذه كما جبذ فكان إعطاؤه تأليفاً له .

قوله : (أن يتركهم على أن يكفروا إلخ) ولعل (٣) إيراد هذه الرواية ههنا

لم يكن من المؤلفة القلوب فثبت منه الجزء الثانى كما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة هذا الكلام لهذا المحل ١٢ .

(٢) وهذا أيضاً واضح ، قال العينى : فى الرواية الآتية مطابقة للترجمة ظاهرة ، لأنه صلى الله عليه وسلم أعطى لهذا الأعرابى مع إساءته فى حقه صلى الله عليه وسلم تألفاً له ، اهـ ١٢ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان المناسبة حيث أنكر الشراح المطابقة ، قال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح : قال ابن المنير : أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا هذا الأخير فليس فيه للعطاء ذكر ، ولكن فيه ذكر جهات مطابقة للترجمة قد علم من مقام آخر أنها كانت جهات عطاء ، فبهذه الطريق تدخل تحت الترجمة ، وقال العينى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأنه ليس للعطاء فيه ذكر ، وأجيب بأن فيه جهات قد علم من مكان آخر أنها كانت جهات عطاء ، فبهذا الطريق يدخل تحت الترجمة ، اهـ . وهكذا قال شيخ الإسلام فى شرحه ، وقال بعد ذلك ما معربه : ويمكن أن يقال إن من هذه الجهات إن أموال بنى النضير أيضاً من أموال خيبر ، والمراد من الغلبة فى هذا الحديث يعم الفتح والصلح ، وقد ثبت إعطاء المؤلفة القلوب وغيرهم من أموال بنى النضير ، اهـ ١٢ .

لأجل أن النبي ﷺ كان يأمر أصحابه أن يتركوا لهم بعد الخرص ربعاً أو ثلثاً كما تشهد به الروايات ، وليس ذلك إلا إعطاء ، فكان هذا الحديث مما يناسب الباب باعتبار إعطاء الغير المؤلفة إن أريد به المؤمنون ، وإن كان أعم ممن آمن ولم يكمل إيمانه بعدو ممن لم يكن مؤمناً بعد فهو من قبيل إعطاء المؤلفة وكان ذلك إعطاء من الخمس ونحوه معاً لأن ما كان يجيء إلى المسلمين كان يخمس منه أولا ثم يقسم بين الغانمين على حسب حصصهم ، فما انتقص من نصيبهم وجبايتهم بترك الربع والخمس والثلث ونحوه انتقص بحسبه من الخمس أيضاً فكان هذا الحط لهم من المسلمين إعطاء أيضاً فافهم فإنه غريب ، وكم للأستاذ مثل ذلك (١) من عجيب .

قوله : (وسألت سعيد بن جبير) ولعله (٢) سأله لأنه كان تلميذاً لابن عباس

---

(١) ولا ريب فى ذلك ولا ينكره موافق ولا مخالف كما يظهر من إفاداته العالية فى تقارير الأمهات الستة ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تخصيص السؤال عن سعيد بن جبير ، وما أفاده من مذهب ابن عباس هو كذلك كما بسط فى الأوجز وفيه يحرم أكله عند أكثر أهل العلم ، وإنما رويت الرخصة فيه عن ابن عباس ، رواه عنه أبو داود فى سننه ، قال ابن عبد البر : لا خلاف بين علماء المسلمين اليوم فى تحريمها ، وحكى عن ابن عباس وعائشة أنهما كانا يقولان بظاهر قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى » الآية ، وتلاها ابن عباس إلى آخر ما فى الأوجز ، وقد أخرج أبو داود عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن أكل كل ذى ناب من السباع ، وعن كل ذى مخلب من الطير » ، وقد أخرج أيضاً عن جابر ابن عبد الله قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن نأكل لحوم الحمر وأمرنا أن نأكل لحوم الخيل » ، وكان الحكم الغفارى فينا يقول هذا وأبى ذلك البحر يعنى ابن عباس ، انتهى مختصراً .

وكان ابن عباس يذهب إلى حلتها ، غير أن سعيداً تحقق حرمتها عن الصحابة رضى الله عنهم لجزم بالحرمة [بياض(١) فى الأصل] .

قوله : (أربعة دنانير) فكان ثمانية(٢) وأربعين درهما كما هو عند الحنفية ، وكان

---

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله « باب ما يصيب إلخ » أثبت من حديثى الباب أن ما يكون المقصود منه الأكل جاز أخذه للغانمين بقدر الحاجة ، وما يكون المقصود منه المالية كالحمر المذكورة ونحوها لايجوز أخذها بدون إجازة الإمام ، اه . وقال الحافظ فى حديث الباب : قوله : « قال عبدالله » هو ابن أبى أو فى راوى الحديث وبين ذلك فى المغازى من وجه آخر عن الشيبانى بلفظ : قال ابن أبى أو فى فتحدثنا فذكر نحوه ، ولمسلم عن الشيبانى قال : فتحدثنا بيننا أى الصحابة ، والحاصل أن الصحابة اختلفوا فى علة النهى عن لحم الحمر ، هل هو لذاتها أو لعارض ؟ وسيأتى فى المغازى فى هذا الحديث قول من قال : لأنها كانت تأكل العذرة ، انتهى مختصراً . وأخرج البخارى فى المغازى عدة روايات فى معنى النهى عنها ، منها حديث الباب وفيه قال ابن أبى أو فى فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس ، وقال بعضهم : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، قال الحافظ : زاد الإسماعيلى من رواية جرير عن الشيبانى قال : فلقيت سعيد بن جبير فسألته عن ذلك وذكرت له ذلك فقال : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، وقوله « البتة » معناه القطع ، وألفها ألف وصل ، وجزم الكرمانى أنها ألف قطع على غير القياس ، ولم أر ما قاله فى كلام أحد من أهل اللغة ، قال الجوهرى : الانبتات الانقطاع ، ورجل منبت أى منقطع به ، ولا أفعله البتة لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) أى على حساب الدينار باثنى عشر درهما ، قال الحافظ : قوله « قال ابن عيينة » وصله عبد الرزاق عنه ، وأشار بهذا الأثر إلى جواز التفاوت فى الجزية ، وأقل الجزية عند الجمهور دينار لكل سنة ، وخصه الحنفية بالفقير ، وأما المتوسط

. . . .

فعليه ديناران وعلى الغنى أربعة ، وهو موافق لأثر مجاهد كما دل عليه حديث عمر رضى الله عنه ، وعند الشافعية : أن للإمام أن يماكس حتى يأخذها منهم ، وبه قال أحمد ، وروى أبو عبيد أنه بعث عثمان بن حنيف بوضع الجزية على أهل السواد ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثنى عشر، وهذا على حساب الدينار باثنى عشر، وعن مالك : لا يزاد على الأربعين وينقص منها عمن لا يطيق ، وهذا محتمل أن يكون جعله على حساب الدينار بعشرة والقدر الذى لا بد منه دينار ، وفيه حديث عن معاذ « أن النبى ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال خذ من كل حالم ديناراً أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذى والحاكم ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على الجزية فى الأوجز، وذكرت فيه أبحاث كثيرة فى هذه المسألة وفيه عن البداية الكلام المحيط بأصول هذا الفصل ينحصر فى ست مسائل : الأولى ممن يجوز أخذ الجزية ، الثانية : على أى أصناف منهم تجب ، الثالثة : كم تجب ، الرابعة : متى تجب ومتى تسقط ، الخامسة : كم أصناف الجزية ، السادسة : فى ماذا يصرف مال الجزية ، ثم بسط الكلام على هذه المسائل ، وأما المسألة التى نحن بصددها فقد أخرج مالك فى موطأه أن عمر رضى الله تعالى عنه ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير ، وعلى أهل الورق أربعين درهماً ، قال الزرقانى : وإليه ذهب مالك فلا يزاد عليه ولا ينقص إلا من يضعف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه الإمام ، وقال الشافعى : أقلها دينار ولا حد لأكثرها إلا إذا بذل الأغنياء ديناراً لم يجز قتالهم ، وقال أبو حنيفة وأحمد : أقلها على الفقراء اثنا عشر درهماً ، وعلى الأوساط أربعة وعشرون درهماً أو ديناران ، وعلى الأغنياء ثمانية وأربعون درهما أو أربعة دنانير ، قال الباجى : بعد ما تقدم عن قول مالك : هذا هو المذهب ، قال ابن القاسم : لا ينقص من فرض عمر لعسر ولا يزاد عليه لغنى ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الأقوال والدلائل فى ذلك ١٢ .

وضع الدينار على كل فقير وغنى من أهل اليمن من دون تفرقة بينهما لأجل المصالحة(١) على ذلك .

قوله : (فلم يندمك ولم يخزك) الظاهر أن معناه(٢) أنك قاتلت معه ﷺ فلم ينصر عليكم بل نصرتم على الأعداء فكان علينا أن نراعى ما كان رسول الله ﷺ من التأنى يراعيه والانتظار حتى إنه كان إذا لم إلخ ، فإنا إذا اقتدينا بسيره تلك رجونا من الله النصرة على الأعداء والله أعلم .

---

(١) هذا توجيه للأثر المذكور لأن الظاهر منه وضع أربعة دنانير على الجميع بدون التفريق بين الفقير والغنى ، والأصل فى ذلك أن الجزية على نوعين : جزية صلح وجزية جبر ، أما الأولى فعلى ما يتصالحون ، وأما الثانية فعلى التفصيل المذكور المختلف فيه بين الأئمة كما تقدم قريباً ، ففى الأوجز عن البدائع : أما مقدار الواجب فنقول وبالله التوفيق : الجزية على ضربين : جزية توضع بالتراضى وذلك يتقدر بقدر ما وقع عليه الصلح كما صالحها رسول الله ﷺ أهل نجران على ألف ومائتى حلة ، وجزية يضعها الإمام عليهم من غير رضاهم بأن ظهـــر الإمام على أرض الكفار وأقرهم على أملاكهم وجعلهم ذمة وذلك على ثلاث مراتب ، كما روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه أنه أمر عثمان بن حنيف بها ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة من المهاجرين والأنصار ، ولم ينكر عليه أحد فهو كالإجماع على ذلك مع ما أنه لا يحتمل أن يكون من سيدنا عمر رضى الله عنه رأياً لأن المقدرات سبيل معرفتها التوقيف والسمع لا العقل ، فهو كالمسموع من رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الكلام الطويل على ذلك ١٢ .

(٢) وقال الحافظ : قوله « فقال النعمان إلخ » هكذا وقع فى هذه الرواية مختصراً ، قال ابن بطال : قول النعمان للمغيرة : ربما أشهدك الله مثلها ، أى مثل هذه الشدة ، وقوله « فلم يندمك ولم يخزنك لو قتلت معه لعلمك بما تصير إليه من النعيم وثواب الشهادة » قال : وقوله « لكنى شهدت إلخ كلام مستأنف وابتداء

قوله: (وكتب لهم ببحرهم) لما لم يكن الموادعة والمكاتبة إلا مع[1] الإمام

قصة أخرى، قال الحافظ: وقد بين مبارك بن فضالة في روايته عن زياد بن جبير ارتباط كلام النعمان بما قبله، وبسياقه يتبين أنه ليس قصة مستأنفة، وحاصله أن المغيرة أنكر على النعمان تأخير القتال فاعتذر النعمان بما قاله وما أول به قوله « فلم يندمك إلخ » فيه أيضا نظر، والذي يظن أنه أراد بقوله « فلم يندمك » أي على التأني والصبر حتى تزول الشمس، وقوله « ولم يحزنك » شرحه على أنه بالمهملة والنون من الحزن، وفي رواية المستملي بالخاء المعجمة بغير نون، وهو أوجه لوفاق ماقبله، وهو نظير ماتقدم في وفد عبدالقيس « غير خزايا ولا ندمى » ولفظ مبارك ملخصاً « أنهم أرسلوا إليهم: إما أن تعبروا إلينا النهر أو نعبر إليكم، قال النعمان: اعبروا إليهم، قال: فتلاقوا وقد قرن بعضهم بعضاً وألقوا حسك الحديد خلفهم لئلا يفروا، قال: فرأى المغيرة كثرتهم فقال لم أركاليوم فشلا، إن عدونا يتركون يتأهبون، أما والله لو كان الأمر إلي لقد أعجلتهم، وفي رواية ابن أبي شيبة « فصافقناهم فرشقونا حتى أسرعوا فينا فقال المغيرة للنعمان إنه قد أسرع في الناس فلو حملت؟ فقال النعمان: إنك لذو مناقب وقد شهدت مع رسول الله ﷺ مثلها، وفي رواية الطبري « قد كان الله أشهدك أمثالها، والله مامنعني أن أناجزهم إلا شيء شهدته من رسول الله ﷺ » وذكر الطبري أن ذلك كان سنة تسع عشرة، وقيل سنة إحدى وعشرين، انتهى مختصراً من الفتح. وقال الكرماني: قوله لم يخزك من الإخزاء، يقال: خزي بالكسر إذا ذل، وكأنه إشارة إلى غير خزايا ولا ندامى، فإن قلت: مامعنى الاستدراك وأين توسطه بين كلامين متغايرين، قلت: كان المغيرة قصد الاشتغال بالقتال أول النهار بعد الفراغ من المكالمة مع الترجمان، فقال النعمان: إنك وإن شهدت القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنك ما ضبطت انتظاره للهبوب، اه ١٢.

(١) قال الكرماني: قال شارح التراجم قبوله هديته مؤذن بموادعته، وكتابته

والملك وإن كان المذكور هم الجماعة فى قوله كتب لهم ثبت المطلوب وأما إن كانت الرواية[1] كتب له بحرهم فالدلالة على المدعى أظهر والله أعلم .

قوله : (فمن يجد منكم بماله شيئاً إلخ) أى من كان يجد[2] شيئاً من الذهب والفضة بماله الذى هو له من المنقولات فله بيعه وتحصيل ثمنه ، فالمراد بالمال هو

بحرهم مؤذن بدخولهم فى الموادعة ، والملك لرعيته لأن قولهم به ومصالحهم إليه فلامعنى لانفراده دونهم وانفرادهم دونه عند الإطلاق ولاالعادة قاضية بذلك، اه. وقال الحافظ : الحديث تقدم بتمامه فى كتاب الزكاة ، قال ابن المنير: لم يقع فى لفظ الحديث عند البخارى صيغة الأمان ولا صيغة الطلب ، لكنه بناه على العادة فى أن الملك الذى أهدى إنما طلب إبقاء ملكه ، وإنما يبقى ملكه ببقاء رعيته ، فيؤخذ من هذا أن موادعته موادعة لرعيته ، قال الحافظ وهذا القدر لايكفى فى مطابقة الحديث للترجمة لأن العادة بذلك معروفة من غير الحديث ، وإنما جرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى بعض طرق الحديث الذى يورده ، وقد ذكر ذلك ابن إسحق فى السيرة فقال « لما انتهى النبى ﷺ إلى تبوك أتاه يحنة بن روبة صاحب أيلة فصالحه وأعطاه الجزية وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً فهو عندهم بسم الله الرحمن الرحيم هذه أمنة من الله ومحمد النبى رسول الله ليحنة بن روبة أهل أيله فذكره » قال ابن بطال : العلماء مجمعون على أن الإمام إذا صالح ملك القرية أنه يدخل فى ذلك الصلح بقيتهم ، واختلفوا فى عكس ذلك وهو ما إذا استأمن لطائفة معينة ، هل يدخل هو فيهم ، فذهب الأكثر إلى أنه لابد من تعيينه لفظاً ، وقال أصبغ وسحنون لايحتاج إلى ذلك بل يكتفى بالقرينة لأنه لم يأخذ الأمان لغيره إلا وهو يقصد إدخال نفسه ، اه ١٢ .

(١) قال القسطلانى : قوله « كتب له » وفى نسخة « لهم » اه . قلت : تقدم فى « باب خرص التمر » من كتاب الزكاة بلفظ كتب له - ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : قوله بماله أى بدل ماله والباء للبدلية ، اه . وقال الحافظ

المبيع والشيء هو الثمن ، ولا يبعد أن يراد لقوله هذا من وجد منكم بماله رغبة فليبعه ليحصل ثمنه فيأخذه معه ، فإن أخذ الشيء العسير(*) جداً ، كما إذا كان سريراً وجذوع سقف فالشيء هو الرغبة والحرص، وإن كانت الباء بمعنى كلمة « من» كان المراد أظهر ، أي من وجد منكم شيئاً من ماله فليأخذه معه ، إما بنفسه أو بتحصيل ثمنه والله أعلم .

قوله « من يجد منكم بماله » من الوجدان ، أي يجد مشترياً، أو من الوجد أي المحبة أن يحبه ، والغرض أن منهم من يشق عليه فراق شيء من ماله مما يعسر تحويله فقد أذن له في بيعه ، اه . واقتصر العيني والقسطلاني على ماقاله الكرماني إن الباء للبدلية ، ثم قال الحافظ : لم أر من صرح بنسب اليهود والمذكورين ، والظاهر أنهم بقايا من اليهود وتأخروا بالمدينة بعد إجلاء بني قينقاع وقريظة والنضير والفراغ من أمرهم لأنه كان قبل إسلام أبي هريرة وإنما جاء أبو هريرة بعد فتح خيبر وقد أقر النبي ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا في الأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر ، ويحتمل والله أعلم أن يكون النبي ﷺ بعد أن فتح مابقي من خيبرهم بإجلاء من بقي ممن صالح من اليهود ثم سألوه أن يبقيهم ليعملوا في الأرض فبقاهم ، أو كان قد بقي بالمدينة من اليهود المذكورين طائفة استمروا فيها معتمدين على الرضا بإبقائهم للعمل في أرض خيبر ثم منعهم النبي ﷺ من سكنى المدينة أصلا ، وسياق كلام القرطبي في شرح مسلم يقتضي أنه فهم أن المراد بذلك بنو النضير ولكن لا يصح ذلك لتقدمه على مجيء أبي هريرة ، وأبو هريرة يقول في هذا الحديث إنه كان مع النبي ﷺ وبيت المدراس بكسر أوله وهو البيت الذي يدرس فيه كتابهم ، أو المراد بالمدراس العالم الذي يدرس كتابهم ، والأول أرجح لأن في الرواية الأخرى حتى أتى المدراس ، انتهى مختصراً . واختار الكرماني هذا الثاني إذ قال: المدارس أي العالم التالي للكتاب ، أي حيث مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، وهذا كان

(*) كذا في الأصل والظاهر عسير ١٢ مصحح .

قوله : (ذرونى الذى أنا فيه إلخ) فيه دلالة[١] على أن الكتابة لم تكن واجبة وإلا لما تركها ، بل الذى قصد كتابته كانت خلافة أبى بكر ، فكان استحسنها أولاً قطعاً لباب المنازعة ، ثم لما ظهر له أن المسلمين مجمعون عليه تركه لقوله : يأبى الله والمسلمون غير أبى بكر ، أو كما قال ، فافهم .

قوله : (هذا من قول سليمان) يعنى أن الترديد[٢] فى ترك الأستاذ وسهو التلميذ ناش من سليمان فكان هذه مقولته .

بعد قتل بنى قريظة وإجلاء بنى النضير ، اهـ . وتعقب العينى على قول الحافظ : الأول أرجح بقوله ما ثم ترجيح ، لأن معنى أتى المدراس أى جاء مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، اهـ وقال القسطلانى : قوله « بيت المدراس » أى بيت العالم الذى يدرس كتابهم أو البيت الذى يدرسون فيه كتابهم ١٢ .

(١) وهذا ظاهر كما تقدم قريباً فى « باب جوائز الوفد » وتقدم الكلام على ذلك فى الباب المذكور وفى كتاب العلم فى « باب كتابة العلم » وتقدم فيهما ما أفاده الشيخ قدس سره من أن القصد كان كتابة خلافة الصديق الأكبر رضى الله عنه ، مع أن هذه الوقعة كانت يوم الخميس وتأخر وفاته ﷺ إلى يوم الاثنين ، وقد أفاق فى تلك الأيام كما وردت الروايات بذلك ، وقد صعد المنبر وخطب خطبة ذكر فيها مناقب الأنصار ، وأوصى بهم ما سيأتى فى مناقب الأنصار . فأى مانع كان من الكتابة فى هذه الأيام لو أرادها ﷺ ، ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح وهو نص حديث الباب ، والعجب من الحافظ إذ تردد فى ذلك ، ثم اختار هذا برواية الإسماعيلى فإن الحديث يأتى فى « باب مرض النبى ﷺ ووفاته » بدون زيادة لفظ « هذا من قول سليمان » بل فيه « أجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم » وسكت عن الثالثة ، أو قال « فنسيتها » قال الحافظ :

قوله : (فقال كذب) وذلك لأن(١) المتبادر منه كان دوام العمل على القنوت بعد الركوع مع أنه لم يقل ذلك ، وإنما روى القنوت بعد الركوع شهراً فقط ، وأما العمل فعلى القنوت قبل الركوع كما هو عند الحنفية .

قوله : (وهى يومئذ صلح) فيه الترجمة(٢) حيث لم يكن مصالحة أهل خيبر يوم ذلك على مال ولا غيره ، وأما قوله فى الترجمة وأثم من لم يف بالعهد ،

يحتمل أن يكون القائل ذلك هو سعيد بن جبير ثم وجدت عند الإسماعيلى التصريح بأن قائل ذلك هو ابن عيينة ، وفى مسند الحميدى ومن طريقه أبو نعيم فى المستخرج: قال سفيان قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدرى أذكر سعيد بن جبير الثالثة فنسيتها ، أوسكت عنها ، وهذا هو الأرجح ، اه . ولا يذهب عليك أن القسطلانى لخص كلام الحافظ فيما سيأتى ، الحديث فى مرضه ﷺ إذ قال : قيل الساكت هو ابن عباس ، والناسى هو سعيد بن جبير ، لكن فى مستخرج أبى نعيم قال سفيان : قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدرى أذكر سعيد بن جبير الثالثة فنسيتها أوسكت عنها ، فهو الراجح اه . وقد وقع التحريف من الناسخ فى نقل كلام القسطلانى هذا فى حواشى النسخ الهندية فى « باب مرض النبى ﷺ ووفاته » فتنبه ولا تغفل، ثم قال الحافظ : قال الداودى : الثالثة الوصية بالقرآن ، وبه جزم ابن التين ، وقال المهلب: بل هو تجهيز جيش أسامة ، وقواه ابن بطال بأن الصحابة لما اختلفوا على أبى بكر فى تنفيذ جيش أسامة قال لهم أبو بكر رضى الله عنه : إن النبى ﷺ عهد بذلك عند موته ، وقال عياض : يحتمل أن تكون هى قوله « ولا تتخذوا قبرى وثناً » فإنها ثبتت فى الموطأ مقرونة بالأمر بإخراج اليهود ، ويحتمل أن يكون ما وقع فى حديث أنس أنها قوله « الصلاة وما ملكت أيمانكم » اه ١٢ .

(١) وهو كذلك ، كما تقدم الكلام على ذلك فى « باب القنوت فى الفجر » ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الغرض من الحديث قوله « وهى يومئذ صلح » وفهم المهلب من قوله فى آخره « فعقله النبى ﷺ من عنده » أنه يوافق قوله فى الترجمة : المصالحة

. . . .

مع المشركين بالمال ، فقال إنما وداه من عنده استئلافا لليهود ، وهذا الذى قاله يرده مافى نفس الحديث من غير هذه الطريق ، فكره النبي ﷺ أن يبطل دمه فإنه مشعر بأن سبب إعطائه ديته من عنده كان تطييباً لقلوب أهله ، ويحتمل أن يكون كلا منهما سبباً لذلك ، وبهذا تتم الترجمة ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « وهى يومئذ صلح » وتمام المطابقة تؤخذ من قوله « فعقله النبي ﷺ من عنده لأنه مصالحة مع المشركين » ، اهـ . وسكت القسطلانى عن المطابقة ، ثم قال الحافظ : أما أصل المسألة فاختلف فيه ، فقال الوليد بن مسلم : سألت الأوزاعى عن موادعة إمام المسلمين أهل الحرب على مال يؤديه إليهم؟ فقال : لا يصلح ذلك إلا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ، قال : ولا بأس أن يصالحهم على غير شىء يؤدونه إليهم كما وقع فى الحديبية ، وقال الشافعى : إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شىء يعطونهم ، لأن القتل للمسلمين شهادة ، وإن الإسلام أعز من أن يعطى المشركون على أن يكفوا عنهم إلا فى حالة مخافة اصطلام المسلمين لكثرة العدو ، لأن ذلك من معانى الضرورات ، وكذلك إذا أسر رجل مسلم فلم يطلق إلا بفدية جاز ، اهـ . وقال العينى بعد ذكر قول الأوزاعى والشافعى : وقال ابن بطال : ولم أجد لمالك وأصحابه ولا الكوفيين نصاً فى هذه المسألة ، قال العينى: مذهب أصحابنا أن للإمام أن يصالحهم بمال يأخذ منهم أو يدفع إليهم إذا كان الصلح خيراً فى حق المسلمين ، لقوله تعالى « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » ، والمال الذى يؤخذ منهم بالصلح يصرف مصارف الجزية ، وقال أيضاً فى موضع آخر قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم » الآية ، قال مجاهد نزلت فى بنى قريظة ، وفيه نظر لأن السياق كله فى وقعة بدر ، وقول ابن عباس رضى الله عنه ومجاهد والحسن وقتادة وغيرهم : إن هذه الآية منسوخة بآية السيف فى براءة «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر» ، قال ابن كثير فى تفسيره:

. . . .

فيه نظر أيضاً ، لأن فى آية براءة الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك ، فأما إذا كان العدو كثيراً فإنه تجوز مهادنتهم، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة ، وكما فعل النبى ﷺ يوم الحديبية ، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص ، اه . وقال الموفق : تجوز مهادنتهم على غير مال ، لأن النبى ﷺ هادنهم يوم الحديبية على غير مال ، ويجوز ذلك على مال نأخذه منهم ، فإنها إذا جازت على غير مال فعلى مال أولى ، وأما إن صالحهم على مال نبذله لهم ، فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه وهو مذهب الشافعى رحمه الله لأن فيه صغاراً للمسلمين ، وهذا محمول على غير حال الضرورة ، فأما إن دعت إليه ضرورة ، وهو أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر فيجوز لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال ، فكذا ههنا ، ولأن بذله المال إن كان فيه صغار فإنه يجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه وهو القتل والأسر وسبى الذرية الذين يفضى سبيهم إلى كفرهم ، وقد روى عبد الرزاق فى المغازى عن معمر عن الزهرى قال : أرسل النبى ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبى سفيان يعنى يوم الأحزاب أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الأحزاب ؟ فأرسل إليه عيينة إن جعلت لى الشطر فعلت ، قال معمر : فحدثنى ابن أبى نجيح أن سعد بن معاذ وسعد بن عبادة قالا يا رسول الله ، والله لقد كان يجر سرمه فى الجاهلية فى عام السنة حول المدينة ما يطيق أن يدخلها ، فالآن حين جاء الله بالإسلام نعطيهم ذلك ، فقال النبى ﷺ فنعم إذن ، ولولا أن ذلك جائز لما بذله النبى ﷺ ، وروى أن الحارث بن عمرو الغطفانى بعث إلى النبى ﷺ فقال : إن جعلت لى شطر ثمار المدينة وإلا ملأتها عليك خيلا ورجلا ، فقال له النبى ﷺ حتى أشاور السعود ، يعنى سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة ، فشاورهم النبى ﷺ فقالوا : يا رسول الله إن كان هذا أمر من السماء فتسليم لأمر الله تعالى ، وإن كان برأيك وهواك اتبعنا رأيك وهواك ، وإن لم يكن أمر من السماء ولا برأيك وهواك

فلعله استنبطه (بياض[١] فى الأصل) .

فوالله ما كنا نعطيهم فى الجاهلية بسرة ولا تمرة إلا شراء أو قرى ، فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام!؟ فقال النبي ﷺ لرسوله أتسمع ؟ فعرضه النبي ﷺ ليعلم ضعفهم من قوتهم ، فلولا جوازه عند الضعف لما عرضه عليهم ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قدر سطر، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ولا أحد من الشراح الأربعة إلا ما قال الحافظ رحمه الله فى الفتح : وأما قول المصنف رحمه الله: وأثم من لم يف بالعهد،، فليس فى حديث الباب مايشعر به ، وسيأتى البحث فيه فى كتاب القسامة من كتاب الديات ، اه . وأراد من البحث فيه البحث فى القسامة لافى الترجمة، ولعل المصنف أراد ذكر شيء يناسب الباب فلم يتفق له كما هو المعروف عند الشراح فى مثل هذه المواضع ، والأوجه عندى فى مثل هذه المواضع أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى لا يذكر الحديث عمداً تشحيذاً للأذهان، تنبيهاً على ما ذكره فى موضع آخر كما تقدم فى الأصل الرابع والعشرين ، وقد تكلمت على ذلك فى مبدأ كتاب العلم فى « باب فضل العلم » فإن إثم من لم يف بالعهد ورد فى عدة روايات ، فلو اقتصر على رواية اقتصر الإثم على هذا النوع خاصة ، والمقصود التنبيه على إثمه بجهات كثيرة ، فقد ذكر فى «باب إثم من قتل معاهداً » ما قاله النبي ﷺ « لم يرح رائحة الجنة» الحديث ، وأخرج أيضاً فى« باب دعاء الإمام على من نكث عهداً » حديث القنوت ، وأخرج فى «باب ذمة المسلمين» «من أخفر مسلماً فعليه» يعنى لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلا ، وفى « باب إثم من عاهد ثم غدر »: « أربع خلال من كن فيه كان منافقاً خالصاً » الحديث ، وفيه إذا عاهد غدر ، وفى « باب إثم الغادر » عدة روايات بمعنى «لكل غادر لواء ينصب بغدرته» فأشار بالترجمة إلى هذه الروايات كلها وإلى غيرها ، وهذا كله إذا كان قوله « إثم من لم يف إلخ » جزءاً للترجمة ، ولا يبعد أن يقال إنه لمجرد التأكيد والتنبيه بالوفاء بالعهد للروايات المذكورة ١٢ .

قوله : (تنتهك ذمة الله إلخ) أى يخفرون(١) بأهل الذمة ويظلمون عليهم فيمتنعون عن الإطاعة والجباية .

قوله : (اتهموا رأيكم) خطاب(٢) مع الذين كانوا يحرضون على القتال ويحضون عليه ، وكان سهل هذا من أصحاب على ، وحاصل كلامه هذا أن الصلح لا يخلو عن خير ، وإن كانت آراؤكم تصوب لكم القتال فإنا كنا زمن الحديبية نرى المقاتلة ونشتهيها ، وكانت آراؤنا معشر المسلمين مجمعة على خيرية القتال ، ومع ذلك فكان الصلح خيراً لنا ، فكذلك لا ينبغى لكم أن تستصوبوا آراءكم فى القتال ، فإنه لا يخلو عن مفاسد ، فإن حريفكم المقابل لكم مسلم ، وكانت المصالحة خيراً مع المشركين ، فكيف إذا وقعت مع المسلمين ؟ وفيه تنبيه لهم أيضاً على أن المرء لا ينبغى له أن يستيقن من نفسه الصواب فيما أدى إليه فكره ، فكثيراً ما يكون المرء خاطئاً فى رأيه ومع ذلك فإنه يجزم بكونه مصيباً ، كما كنا زمن الحديبية ، فإنا لو قدرنا أن نرد أمر النبى ﷺ فى الصلح لرددنا لقوة ما كنا فيه من رأى القتال عندنا .

---

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : تنتهك ـ بضم أوله ـ أى تتناول مما لا يحل من الجور والظلم ، فيمتنعون من أداء الجزية ، قال الحميدى : أخرج مسلم معنى هذا الحديث من وجه آخر عن سهيل عن أبيه عن أبى هريرة رفعه : « منعت العراق درهمها وقفيزها » ، وساق الحديث بلفظ الفعل الماضى ، والمراد به ما يستقبل مبالغة فى الإشارة إلى تحقق وقوعه ، ولمسلم عن جابر أيضاً مرفوعاً « يوشك أهل العراق أن لا يجبى إليهم بعير ولا درهم ، قالوا : مم ذلك ؟ قال من قبل العجم يمنعون ذلك » ، وفيه علم من أعلام النبوة والتوسعة بالوفاء لأهل الذمة لما فى الجزية التى تؤخذ منهم من نفع المسلمين ، وفيه التحذير من ظلمهم وأنه متى وقع ذلك نقضوا العهد فلم يجتب المسلمون منهم شيئاً فتضيق أحوالهم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : قوله اتهموا إلخ ، وذلك أن سهلا كان يتهم بالتقصير فى القتال ،

قوله : (ولا يدعو منهم أحداً) أى(١) إلى الإسلام .

(باب طرح جيف المشركين)

ولا يؤخذ(٢) لهم ثمن ، فإن البيع وإن كان فيه توهين للمبيع ، ولكنه لايخلو

فقال : اتهموا رأيكم فإنى لاأقصر وما كنت مقصراً وقت الحاجة ، كما فى يوم الحديبية فإنى رأيت نفسى يومئذ ، بحيث لو قدرت على مخالفة حكم رسول الله لقاتلت قتالا شديداً لا مزيد عليه ، لكن أتوقف اليوم عن القتال لأجل مصلحة المسلمين ، اه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح : وإنما قال سهل لأهل صفين ما قال لما ظهر من أصحاب على كراهية التحكيم ، فأعلمهم بما جرى يوم الحديبية من كراهة أكثر الناس للصلح ومع ذلك فأعقب خيراً كثيراً ، وظهر أن رأى النبى ﷺ فى الصلح أتم وأحمد من رأيهم ، اه . وقال العينى : قوله اتهموا رأيكم ؛ قال ذلك يوم صفين وكان مع على رضى الله تعالى عنه ، يعنى اتهموا رأيكم فى هذا القتال يعظ الفريقين لأن كل فريق منهما يقاتل على رأى يراه ، فقال سهل : اتهموا رأيكم فإنما تقاتلون فى الإسلام إخوانكم برأى رأيتموه ، وكانوا يتهمون سهلا بالتقصير فى القتال فقال : اتهموا رأيكم فإنى لا أقصروما كنت مقصراً كما فى يوم أبى جندل . وإنما نسب اليوم إليه ولم يقل يوم الحديبية ، لأن رده إلى المشركين كان شاقاً على المسلمين وكان ذلك أعظم عليهم من سائر ماجرى عليهم ، وكان أبو جندل جاء إلى النبى ﷺ من مكة مسلماً وهو يجر قيوده ، وكان قد عذب على الإسلام فرده النبى ﷺ وهو ينادى : أتردونى إلى المشركين وترون ما لقيت من العذاب فى الله ، فقام سهل إلى ابنه بحجر فكسر فه فغارت نفوس المسلمين يومئذ ، اه ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من ظاهر اللفظ ، وقد تقدم فى كتاب الصلح فى « باب كيف يكتب إلخ » بلفظ « وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه » الحديث ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أشار به إلى حديث ابن عباس رضى الله عنه

عن إعزاز له أيضاً لما فيه من جعله ذا خطر ، إذ البيع لا يجرى فيما لا رغبة فيه ولا هو ذو خطر ، فنهينا عن بيع أجساد المشركين لئلا يلزم فيه إعزازها .

قوله : (فلما جرروه تقطعت أوصاله) وذلك لأن[١] أجسادهم قد كانت تفسخت وانتفخت لطول مكثها[٢] بعد الموت ، فإذا أرادوا إلقاءها فى البئر بعد الفراغ من أمر القتال صار الضخم منهم أبعد من أن يجر لتفرق أشلائه(*) وتفسخ أعضائه .

أن المشركين أرادوا أن يشتروا جسد رجل من المشركين فأبى النبي ﷺ أن يبيعهم ، أخرجه الترمذى وغيره ، وذكر ابن إسحق فى المغازى أن المشركين سألوا النبى ﷺ جسد نوفل بن عبدالله ، وكان اقتحم الخندق ، فقال النبى ﷺ : لا حاجة لنا بثمنه ولا جسده ، فقال ابن هشام : بلغنا عن الزهرى أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف ، وأخذه من حديث الباب من جهة أن العادة تشهد أن أهل قتلى بدر لو فهموا أنه يقبل منهم فداء أجسادهم لبذلوا فيها ما شاء الله ، فهذا شاهد لحديث ابن عباس وإن كان إسناده غير قوى ، اه ١٢ .

(١) وهو واضح ، وقال الحافظ فى كتاب الطهارة فى رواية إسرائيل : لقد رأيتهم صرعى يوم بدر ، زاد شعبة فى روايته إلا أمية فإنه تقطعت أوصاله ، اه. وما ورد فى الرواية من الشك تقدم فى مبدأ كتاب الجهاد فى باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة فى آخر هذا الحديث ، قال شعبة : أمية أو أبى ، والصحيح أمية ، اه . وفى هامش البخارى عن العينى : الصحيح أمية لأن المقتول ببدر أمية بإطباق أصحاب المغازى ، وفى التنقيح : الصحيح أمية ، وأما أبى فقتله النبى ﷺ يوم أحد بيده ، اه ١٢ .

(٢) كما يدل عليه ما سيأتى فى المغازى فى « باب دعاء النبى ﷺ على كفار قريش » بلفظ « لقد رأيتهم صرعى قد غيرتهم الشمس ، وكان يوماً حاراً » ، قال الحافظ : أى غيرت ألوانهم إلى السواد ، أو غيرت أجسادهم بالانتفاخ ، وقد بين سبب ذلك بقوله « وكان يوماً حاراً » ، اه ١٢ .

(*) بالقوة لا بالفعل ١٢ [illegible]

(باب إثم الغادر للبر والفاجر[1])

لما كان من الأمور المنكرة مالا كراهة فيه إذا ارتكبها مؤمن[2] كامل فى إيمانه ولا يمكن من ارتكابه الفاسق الغير الآمن على إيمانه توهم أن الغدر لعله من هذا القبيل ، فدفعه بإطلاق الرواية ، ولفظ « كل » الدال على العموم .

قوله : (قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة إلخ) ومطابقته[3] بالترجمة من حيث أنه قال فى خطبته يومئذ : « فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا » فكان التعرض بشيء منها غدراً وهتكا لحرمة الله تعالى .

---

(١) قال الحافظ : قوله « إثم الغادر إلخ » أى سواء كان من بر لفاجر أو بر ، أو من فاجر لبر أو فاجر ، وبين هذه الترجمة والترجمة السابقة بثلاثة أبواب عموم وخصوص ، اه . قلت وأشار الحافظ بذلك إلى « باب إثم من عاهد ثم غدر » ولا يبعد عندى فى الفرق بين الترجمتين الإشارة إلى اختلاف نوعية الإثم ، ولأجل ذلك ذكر لهذا المعنى عدة أبواب ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ذكر البر والفاجر ولما أفاده نظائر كثيرة منها قولهم : أنبت الربيع البقل ، ومنها صوم يوم الشك ، ومنها ما فى الأشباه ، قال قاضيخان : الفقاعى إذا قال عند فتح الفقاع للمشترى : صلى على محمد ، قالوا : أيكون آثماً ، وكذا الحارس إذا قال فى الحراسة : لا إله إلا الله ، يعنى لأجلها للإعلام بأنه مستيقظ ، بخلاف العالم إذا قال فى المجلس : صلوا على النبى ، فإنه يثاب على ذلك ، وكذا القارىء إذا قال : كبروا يثاب ، لأن الحارس والفقاعى يأخذان بذلك أجراً ، اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ : وفى تعليق الحديث بالترجمة غموض ، قال ابن بطال :

. . . .

وجهه أن محارم الله عهوده إلى عباده فمن انتهك منها شيئاً كان غادراً وكان النبى ﷺ لما فتح مكة أمن الناس ثم أخبر أن القتال بمكة حرام فأشار إلى أنهم آمنون من أن يغدر بهم أحد فيما حصل لهم من الأمان ، وقال ابن المنير : وجهه أن النص على أن مكة اختصت بالحرمة إلا فى الساعة المستثناة لا يختص بالمؤمن البر فيها إذ كل بقعة كذلك ، فدل على أنها اختصت بما هو أعم من ذلك ، وقال الكرمانى : يمكن أن يؤخذ من قوله : « وإذا استنفرتم فانفروا » ، إذ معناه : لا تغدروا بالأئمة ولا تخالفوهم لأن إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ، أو أشار إلى أن النبى ﷺ لم يغدر باستحلال القتال بمكة ، بل كان بإحلال الله له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى ما وقع من سبب الفتح الذى ذكر فى الحديث وهو غدر قريش بخزاعة حلفاء النبى ﷺ فكان عاقبة نقض قريش العهد أن غزاهم المسلمون حتى فتحوا مكة واضطروا إلى طلب الأمان وصاروا بعد العز والقوة فى غاية الوهن ، ولعله أشار بقوله فى الترجمة بالبر إلى المسلمين وبالفاجر إلى خزاعة ، لأن أكثرهم إذ ذاك لم يكن أسلم بعد ، انتهى مختصراً ، وقال العينى : وجه مطابقته للترجمة يمكن أخذه من قوله « فانفروا » إذ معناه لاتغدروهم ، إذ إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ووجه آخر هو أن النبى ﷺ لم يغدر فى استحلال القتال بمكة ، لأنه كان بإحلال الله تعالى له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، اه . وسكت القسطلانى عن بيان المناسبة .

وهذا آخر الجزء الثانى [من طبعة الهند] من الحواشى التى علقها هذا الفقير إلى الله الغنى ، المبتلى بالسيئات والتقصيرات على لامع الدرارى ، وقد وقع الفراغ منه فى السابع من أخرى الجمادين سنة ثلاث وثمانين بعد ألف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، ويتلوه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى ، وأوله كتاب بدء الخلق .

كتاب بدء الخلق[1]

قوله : (أفأعيا الخ) أشار بذلك إلى أن كلمة « عيينا » صارت[2] متعدية بالباء

---

(١) قال القسطلانى : قال المجد بدأ به كمنع ، وابتدأ الشيء فعله ابتداء كابتدأ وأبدأ ، اه . قال الحافظ رحمه الله : بدء الخلق بفتح أوله وبالهمزة أى ابتداؤه والمراد بالخلق المخلوق ، اه . قلت : لما كان صحيح البخارى جامعاً من أنواع كتب الحديث، والجامع مايكون فيه الأبواب الثمانية من أبواب الحديث كما تقدم مفصلا فى المقدمة، ومنها التاريخ ، شرع من ههنا أبواب التاريخ ، وتنتهى إلى كتاب التفسير وليس كتاب المغازى بكتاب مستأنف عندى، بل هو جزء لسيرته ﷺ المبدوءة من قبل ذلك ، ولكنها لما كانت أبوابها مبسوطة أفردها باسم الكتاب ولذلك ذكر بعده « باب حجة الوداع وأبواب مرضه ووفاته ﷺ » فإنها أيضاً من تكملة أحواله ﷺ ، وتقدم شيء من ذلك فى المقدمة ، فى الفائدة الثالثة عشرة فى مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب .

(٢) يؤيد كلام الشيخ قدس سره ما فى الشروح من قولهم : ما أعجزنا الخلق الأول ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : أى أفألق الخلق الأول العى علينا ، فهذا تفسير لحاصل المعنى ، اه . وقال صاحب الجمل الباء سببية أو بمعنى عن ، والاستفهام إنكارى بمعنى النفى ، قال الكازرونى : معناه لم نعجز عن الإبداء فلا نعجز عن الإعادة ، لأن الظاهر أن معنى قوله « أفعيينا بالخلق الأول » لم نعجز بسبب الخلق الأول ، اه .

فى الخلق الأول وكان[1] المعنى أفأعيا علينا خلقكم حين أنشأناكم ، لكنه حذف الفاعل استغنا بدلالة الظرف عليه ، وأقام النائب مقام المتكلم رعاية لما ورد فى الآية[2] الأخرى ، ثم لما ذكر الإنشاء ذكر معناه فقال : أنشأ ، أي خلق ، لكنه لما كان المذكور فى الآية « أنشأكم » أورد فى التفسير أيضاً خلقكم ولم يكتف بقوله خلق فقط .

قوله : (طوره أى قدره) يعنى[3] بذلك أنه فى الأصل للقدر ثم صار معناه قدراً من الزمان أو غيره .

---

(١) قال الحافظ : قوله « أفعيينا إلخ » كأنه أراد أن معنى قوله أفعيينا استفهام إنكار ، أى ما أعجزنا الخلق الأول حين أنشأناكم ، وكأنه عدل عن التكلم إلى الغيبة لمراعاة اللفظ الوارد فى القرآن فى قوله تعالى : « هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض » وقد روى الطبرى عن مجاهد فى قوله تعالى : « أفعيينا بالخلق الأول » يقول : أفأعيا علينا إنشاؤكم خلقاً جديداً فتشكّوا فى البعث ، وقال أهل اللغة : عييت بالأمر : إذا لم أعرف وجهه ، ومنه العى فى الكلام ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : قوله أفعيينا بالخلق الأول معناه أفأعيا علينا ، يعنى ما أعجزنا الخلق الأول حين أنشأناكم وأنشأنا خلقكم ، وعدل عن التكلم إلى الغيبة التفاتاً ، والظاهر أن لفظ حين(*) أنشأناكم إشارة إلى آية أخرى مستقلة ، وأنشأ خلقكم إلى تفسيرها ، وهو قوله تعالى : « إذ أنشأكم من الأرض » ونقل البخارى بالمعنى حيث قال : حين أنشأكم بدل إذ أنشأكم ، أوهو محذوف فى اللفظ واكتفى بالمفسّر عن المفسَّر ، اهـ .

(٣) نبه الشيخ بذلك إلى مناسبة ذكر قوله: عدا طوره ، قال العينى: يقال فلان عدا طوره إذا جاوز قدره ، اهـ. قال الحافظ: قوله: طوراً كذا وطوراً كذا، يريد تفسير قوله

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (فأخبرنا عن) أى(١) إجمالا .

تعالى : « وقد خلقكم أطواراً » والأطوار : الأحوال المختلفة ، واحدها طور بالفتح ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى معنى الأطوار كونه مرة نطفة ومرة علقة إلخ ، وأخرج الطبرى عن ابن عباس وجماعة نحوه ، وقال : المراد اختلاف أحوال الإنسان من صحة وسقم ، وقيل معناه أصنافاً فى الألوان واللغات ، اه . وزاد العينى : قال ابن الأثير : الأطوار : التارات والحدود ، واحدها طور ، أى مرة ملك ومرة هلك ، ومرة بؤس ومرة نعم ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله « عدا طوره » بره كيا اندازبى سى ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله « حتى دخل أهل الجنة » هى غاية قوله « أخبرنا » أى أخبرنا عن مبتدأ الخلق شيئاً بعد شىء ، إلى أن انتهى الإخبار عن حال الاستقرار فى الجنة والنار ، ووضع الماضى موضع المضارع مبالغة للتحقق المستفاد من خبر الصادق وكان السياق يقتضى أن يقول حتى يدخل ، ودل ذلك على أنه أخبر فى المجلس الواحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدأت إلى أن تفنى إلى أن تبعث فشمل ذلك الإخبار عن المبدإ والمعاش والمعاد ، وفى تيسير إيراد ذلك كله فى مجلس واحد من خوارق العادة أمر عظيم ، ويقرب ذلك مع كون معجزاته لامرية فى كثرتها أنه ﷺ أعطى جوامع الكلم ، ومثل هذا من جهة أخرى ، ما رواه الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : خرج علينا رسول الله ﷺ وفى يده كتابان ، الحديث ، ووجه الشبه بينهما أن الأول فيه تيسير القول الكثير من الزمن القليل ، وهذا فيه تيسير الجرم الواسع فى الظرف الضيق ، ولحديث الباب شاهد من حديث حذيفة سيأتى فى كتاب القدر ، ومن حديث أبى زيد الأنصارى ، أخرجه أحمد ومسلم قال : صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح فصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر ثم نزل فصلى بنا الظهر ، ثم صعد المنبر فخطبنا ، ثم صلى العصر كذلك حتى غابت الشمس فحدثنا بما كان وما هو كائن ، فأعلمنا أحفظنا ولفظ

قوله : (لما قضى الله الخلق) فيه الترجمة[1] والمقصود من هذا الباب إثبات أنه ليس شيء سواه تبارك وتعالى قديماً ، بل الكل محدث ومخلوق .

قوله : (كان فيها الحيوان) أى لعل[2] الوجه فى تسمية وجه الأرض ساهرة ذلك ، وأوردها بصورة الشك لعدم الاستيقان وعدم حصر علاقة المجاز فيه .

أحمد » ، وأخرجه من حديث أبي سعيد مختصراً أو مطولا ، وأخرجه الترمذى من حديثه مطولا ، وترجم له باب ما قام به النبي ﷺ مما هو كائن إلى يوم القيامة ، ثم ذكر الحافظ له شواهد أخر ، ثم قال : أفاد حديث أبى زيد بيان المقام المذكور زماناً ومكاناً فى حديث عمرو أنه كان على المنبر من أول النهار إلى أن غابت الشمس ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله : لما قضى الله الخلق: أى خلق الخلق كقوله تعالى « فقضاهن سبع سموات » أو المراد أوجد جنه ، وقضى يطلق بمعنى حكم وأتقن وفرغ وأمضى، اه . قال القسطلانى وفى هذا الحديث تقدم خلق العرش على القلم الذى كتب المقادير ، وهو مذهب الجمهور ، اه .

(٢) هكذا قال العينى : إذ قال قوله بالساهرة ، أشار بهذا إلى ما فى قوله تعالى: «فإذا هم بالساهرة» ولعله سمى بها لأن نوم الخلائق وسهرهم فيها، هكذا فسره عكرمة : أخرجه ابن أبى حاتم ، اه . وكلام الشيخ مبنى على أنه حمل لفظ كان على تشديد النون وإليه يشعر كلام العينى ، إذ فسره بلفظ لعل، ولم أر من ضبطه من الشراح ، بل ظاهر كلامهم ، أنهم حملوه على لفظ الماضى من الكون ، وعليه بنى شيخ الإسلام شرحه ، إذ قال فى ترجمته بود درروى زمين جانداران إلخ ، ثم قال القسطلانى : قوله الساهرة ، قال عكرمة : فيما أخرجه ابن أبى حاتم: وجه الأرض، وقال مجاهد : كانوا بأسفلها فأخرجوا إلى أعلاها، وقال ابن عباس : الأرض كلها ، وقيل المراد أرض القيمة ، وعن سهل بن سعد الساعدى : أرض بيضاء عفراء ، وقال الربيع بن أنس : فإذا هم بالساهرة ، يقول الله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض » فهى

قوله : (استدار كهيئته) أى (١) صار كما كان فى الأول ، فلا يتطرق إليه تغيير وتبديل كما كانت العرب تفعله ، وإلا فالزمان كان على هيئته ، غير أن العرب لما كانت تغيره وتصرف الشهور عن أوقاتها عد ذلك تغيراً .

لا تعد من هذه الأرض وهى أرض لم تعمل عليها خطيئة ، ولم يهرق عليها دم ، اه .

(١) قال الكرمانى : الكاف صفة مصدر محذوف أى استدار استدارة مثل حالته يوم خلق الله السموات والأرض ، والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره ، وأراد به هنا السنة ، اه . وهكذا فى الفتح وزاد زعم يوسف بن عبد الملك فى كتابه تفضيل الأزمنة أن هذه المقالة صدرت من النبى ﷺ فى شهر مارس وهو آذار بالرومية ، وهو برمهات بالقبطية ، وفيه يستوى الليل والنهار عند حلول الشمس برج الحمل ، اه . وقال العينى : قوله استدار يقال دار يدور ، واستدار يستدير بمعنى إذا طاف حول الشىء وإذا عاد إلى الموضع الذى ابتدأ منه ، ومعنى الحديث أن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر ، وهو النسىء المذكور فى قوله تعالى : « إنما النسىء زيادة فى الكفر » وذلك ليقاتلوا فيه ، ويفعلون ذلك فى كل سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة قد عاد إلى زمنه المخصوص به ، وقال بعضهم : إنما أخر النبى ﷺ الحج مع الإمكان ليوافق أهل الحساب فيحج فيه حجة الوداع ، اه . وقال القسطلانى : أراد أن الزمان فى انقسامه إلى الأعوام والأشهر عاد إلى أصل الحساب ، وذلك أن العرب كانوا إذا جاء شهر حرام وهم محاربون أحلوه وحرموا مكانه شهراً آخر ، قيل : أول من أحدث ذلك جنادة بن عوف الكنانى ، كان يقوم على جمل فى الموسم فينادى إن آلهتكم قد أحلت لكم المحرم فأحلوه ، ثم ينادى فى القابل ، إن آلهتكم قد حرمت عليكم المحلل فحرموه ، ويفعل ذلك كل سنة بعد سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة عاد إلى زمنه المخصوص به ، فاقتضى الدور أن يكون الحج فى ذى الحجة كما شرعه الله ، وقول الزمخشرى : وقد وافقت حجة

قوله : (يوم خلق الله السموات إلخ) فإن كانت الرواية والأرضين بلفظ الجمع(١) فدلالته على الترجمة ظاهرة ، وإن كانت بلفظ المفرد فتحمل اللام على الجنس أو للإشارة إلى ما ورد فى غير هذه الرواية من لفظ الجمع .

الوداع ذا الحجة وكانت حجة أبى بكر قبلها فى ذى القعدة ، قاله مجاهد ، وفيه نظر ، إذ كيف تصح حجة أبى بكر وقد وقعت فى ذى القعدة ، وأنى هذا وقد قال تعالى : « وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر » الآية ، وإنما نودى بذلك فى حجة أبى بكر ، فلو لم تكن فى ذى الحجة لما قال الله تعالى : « يوم الحج الأكبر » قاله ابن كثير ، اه . وقال السندى : قال فى المصابيح : لا دليل فى الحديث على أن وقوف أبى بكر فى ذى الحجة ، وإنما يريد بيوم الحج ويوم النحر من أشهر الذين وقف فيه فيصدق ، وإن كان وقف فى ذى القعدة لأنهم كانوا يقفون فيه وينحرون، فلا يدل قوله يوم الحج الأكبر على أنه كان فى ذى الحجة ، والصحيح أنه كان فى ذى القعدة ، اه .

(١) كما فى نسخة الحاشية ، وقال القسطلانى : ولابن عساكر والأرضين بالجمع ، اه ، قال العينى: مطابقته للترجمة تتأتى بالتعسف لأن(*) الأحاديث المذكورة فيها التصريح بسبع أرضين ، وههنا المذكور لفظ الأرض فقط ، ولكن المراد منه سبع أرضين أيضاً ، اه . وتعقب عليه القسطلانى بقوله : ولا تعسف ، فقد سبق فى هذا الحديث أن رواية ابن عساكر والأرضين بالجمع ، قال الحافظ ابن كثير : ومراد البخارى بذكر هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » أى فى العدد ، اه . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بسبع ارضين إشارة إلى الاختلاف الوارد فى ذلك ، فقد قال الحافظ : قال الداودى : فى الآية دلالة على أن الأرضين بعضها فوق بعض مثل

(*) هكذا فى الأصل وكذا حكاه عند القسطلانى والأوجه عندى بدله لأن الترجمة بسبع أرضين ١٢ .

. . . .

السماوات ، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلية فى العدد خاصة وأن السبع متجاورة ، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض وحدات ، قال : وهو مردود بالقرآن والسنة ، قال الحافظ : لعله القول بالتجاور ، وإلا فيصير صريحاً فى المخالفة ، ويدل للقول الظاهر : مارواه ابن جرير عن ابن عباس فى هذه الآية « ومن الأرض مثلهن » قال فى كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض من الخلق ، هكذا أخرجه مختصراً وإسناده صحيح ، وأخرجه الحاكم والبيهقى مطولا ، وأوله : أى سبع أرضين فى كل أرض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم ونبى كنبيكم ، قال البيهقى : إسناده صحيح ، إلا أنه شاذ بمرة ، وروى ابن أبى حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : لو حدثتكم بتفسير هذه الآية لكفرتم ، وكفركم تكذيبكم بها ، ومن طريق سعيد ابن جبير عن ابن عباس نحوه ، اه مختصراً . قلت : ولشيخ مشايخنا مولانا محمد قاسم النانوتوى مؤسس دار العلوم « بديوبند » رسالة مستقلة فى لسان الارد واسمها : « تحذير الناس فى توضيح أثر ابن عباس » وذكر فى آخره أنه قدس سره بسط الكلام على ذلك فى رسالتين له أخريين إحداهما « الآيات البينات على وجود الأنبياء فى الطبقات » والثانية « دافع الوسواس فى أثر ابن عباس » رضى الله عنه ، قلت : ما أيد الحافظ القول الظاهر بأثر ابن عباس المذكور لاحاجة إلى ذلك ، فإن روايات هذا الباب كلها صريحة فى الدلالة على الظاهر ، لأن الغاصب شبرا من الأرض إذا يطوق إلى سبع أرضين ، أو يخسف إلى سبع أرضين ، فلابد أن تكون بعضهن فوق بعض ، وكتب مولانا محمد حسن فى تقريره « باب ما جاء فى سبع أرضين » بأنها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة ، والغرض من هذه الأبواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والرذيل مما نقل فيه الأحاديث الصحيحة عنده ، اه .

[فائدة] ولا يبعد عندى أيضا أن فى تبويب الإمام البخارى رحمه الله بالأرضين وتخصيصها بالذكر مع تقـــديم ذكر السماوات فى الآية إشارة إلى مسألة أخرى

قوله: (كحسبان الرحى) يعنى بذلك أنهما لا يتخلفان(١) عما هو مقرر لهما كالرحى لا يمكن دورانها على غير ما هو معين فى دورانه من القرب والبعد من القطبة .

وقوله : (قال غيره) ليس المراد أن بينهما اختلافاً ، بل المراد نقل قول كل منهما وإن كان المؤدى واحداً .

قوله : (حسبان) يعنى بذلك(٢) أن تلك الكلمة كما هى مصدر فكذلك هى

خلافية أيضاً وهى الأفضلية بين السماء والأرض، فى الفتاوى الحديثية لابن حجر المكى: سأل نفع الله به أيما أفضل: السماء أو الأرض؟ فأجاب بقوله : الأصح عند أئمتنا ونقلوه عن الأكثرين : السماء ، لأنه لم يعص الله فيها ومعصية إبليس لم تكن فيها أو وقعت نادراً فلم يلتفت إليها ، وقيل: الأرض ، ونقل عن الأكثرين أيضاً لأنها مستقر الأنبياء ومدفنهم ، اهـ . وفى الشرح الكبير للمالكية : الأكثر على أن السماء أفضل من الأرض ، والله أعلم بحقيقة الحال ، اهـ . وقال القارى فى شرح المناسك فى بحث التفضيل بين مكة والمدينة ، والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس، فما ضم أعضاءه الشريفة ، فهو أفضل بقاع الأرض بالإجماع، حتى من الكعبة ومن العرش على ما صرح به بعضهم ، وقد صرح التاج الفاكهى بتفضيل الأرض على السماوات لحلوله ﷺ بها، وحكاه بعضهم عن الأكثرين لخلق الأنبياء منها ودفنهم فيها ، وقال النووى : الجمهور على تفضيل السماء ، اهـ مختصرا .

(١) وما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرمانى : أراد أنهما يجريان على حسب الحركة الرحوية الدورية وعلى وضعها ولا يعدوانها أى لا يتجاوزانها ، اهـ . وقال الحافظ : قال مجاهد كحسبان الرحى : يعنى أنهما يجريان على حسب الحركة الرحوية وقال غيره بحساب ومنازل لا يعدوانها ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى التشبيه فى الجرى على وضع واحد وموضع واحد، لا يمكن أن يتغير عنه، وإلا الحركة الشمس والقمر دولابى، فمآل هذا التفسير والتفسير الثانى واحد ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : يعنى أن حسبان جماعة الحساب كشهبان جمع شهاب ، وهذا

من أوزان الجمع أيضاً فكان مشتركا .

قوله : (ما لم ينشق منها) يعنى أن[1] قوله تعالى : « والملك على أرجائها » المراد به ما إذا لم تنشق السماء ، فإذا انشقت لم تبق لها الأرجاء ثم أخذ فى بيان معناه فقال على حافتيه كما تقول على أرجاء البئر فإن معناه على أطرافه .

قوله : (وليجة كل شىء) فكان[2] فعيلة بمعنى مفعولة .

قول أبى عبيدة فى المجاز ، وقال الإسماعيلى من جعله من الحساب احتمل الجمع واحتمل المصدر ، اهـ . قال العينى : الحسبان قد يكون مصدراً مثل الغفران والنقصان وغيرهما وقد يكون جمع الحساب مثل الشهبان والركبان وغيرهما ، اهـ .

(١) وقال العينى : قوله وهيها تشققها أشار بهذا إلى قوله تعالى : « وانشقت السماء فهى يومئذ واهية » ، وفسر الوهى بالتشقق هذا قول الفراء ، وروى الطبرى عن ابن عباس رضى الله عنهما واهية متمزقة ضعيفة ، وقوله « أرجائها إلخ » أشار بهذا إلى قوله تعالى: « والملك على أرجائها » وهو جمع الرجا مقصوراً ، وهو ناحية البئر ، وروى عن قتادة فى قوله : « والملك على أرجائها » أى على حافات السماء ، وعن سعيد بن المسيب مثله ، وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا ، قال الحافظ : وصوب الأول ، وعن ابن عباس : قال الملك على حافات السماء حين تنشق : ، اهـ . قال الرازى فى تفسيره : المعنى أن السماء إذا انشقت عدلت الملائكة عن مواضع الشق إلى جوانب السماء ، فإن قيل الملائكة يموتون فى الصعقة الأولى ، فالجواب من وجهين الأول : انهم يقفون لحظة على أرجاء السماء ، ثم يموتون ، الثانى : أن المراد الذين استثناهم الله فى قوله تعالى : « إلا من شاء الله » ، اهـ . وفى الجمل قوله: « على أرجائها » أى واقفون على أطرافها التى لم تسقط لخراب مساكنهم منها بالتشقق والإنفطار ، ووقوفهم هنالك لينتظروا أمر الله لهم لينزلوا فيحيطوا بالأرض ومن عليها ، اهـ .

(٢) وهو كذلك ، قال صاحب الجمل : الوليجة فعيلة من الولوج ، وهو

قوله : (لواقح) ملاقح[1] يعنى أن الرياح ليست لاقحة بل هى ملقحة فكان اللازم بمعنى المتعدى .

الدخول ، اهـ . قال العينى : أشار بهذا إلى لفظ وليجة المذكور فى قوله تعالى : «أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة » ، قال المفسرون : الوليجة الخيانة ، وقيل الخديعة وقيل البطانة من غـــير المسلمين ، وهو أن يتخذ الرجل من المسلمين دخيلا من المشركين ، يفشون إليهم أسرارهم ، قال ابن قتيبة : كل شىء أدخلته فى شىء ليس منه فإنه وليجة ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : قوله «كل شىء إلخ » هو قول أبى عبيدة : قال كل شىء أدخلته فى شىء ليس منه فهو وليجة ، والمعنى « لا تتخذوا أولياء ليس(*) من المسلمين » اهـ .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : يريد أن المراد باللواقح الملاقح دون معناه الحقيقى لأن اللاقحة لازم يقال لقحت الناقة أى حملت والملقحة متعدية يقال ألقح الفحل الناقة ، وما قيل إن اللواقح جمع ملقحة على خلاف القياس فغلط فإنها جمع لاقحة «أستاذ» ، اهـ . قلت أشار به الإمام البخارى إلى لفظ لواقح فى قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء» الآية فى سورة الحجر ، قال الكرمانى : قوله لواقح أى ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال ألقح الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقح ، اهـ . وقال الحافظ : قوله لواقح ملاقح يريد أن أصل لواقح ملاقح وواحدها ملقحة وهو قول أبى عبيدة وفاقاً لابن إسحق وأنكره غيرهما قالوا لواقح جمع لاقحة ولاقح ، وقال الفراء : فإن قيل الريح ملقحة لأنها تلقح الشجر فكيف قيل لها لواقح فالجواب على وجهين أن تجعل الريح هى التى تلقح بمرورها على التراب والماء فيكون فيها اللقاح فيقال ريح لاقح كما يقال ماء ملاقح ، ويؤيده وصف ريح العذاب بأنها عقيم ، ثانيهما أن وصفها باللقح لكون اللقح يقع فيها كما تقول ليل نائم ، وقال الطبرى : الصواب أنها لاقحة من وجه ملقحة

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

(باب ذكر الملائكة[1])

وجملة الروايات الموردة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد .

من وجه لان لقحها حملها الماء وإلقاحها عملها فى السحاب، ثم أخرج من طريق قوى عن ابن مسعود قال : يرسل الله الرياح فتحمل الماء فتلقح السحاب وتمر به فتدر كما تدر اللقحة ثم تمطر ، وقال الأزهرى : جعل الريح لاقحاً لأنها تقل السحاب وتصرفه ثم تمر به فتستدره والعرب تقول للريح الجنوب لاقح وحامل ، وللشمال حائل وعقيم ، اه . وقال العينى : قال ابن السكيت اللواقح الحوامل ، وعن أبى عبيدة: الملاقح جمع ملقحة وملقح مثل ما قال البخارى ، وأنكره غيره فقال جمع لاقحة ولاقح على النسب أى ذات لقاح ، اه . وقال القسطلانى : قال أبو عبيدة لواقح ملاقح واحدتها ملقحة ثم حذفت منه الزوائد وأنكره غيره وقال هو بعيد جداً لأن حذف الزوائد فى مثل هذا بابه الشعر ، قال ولكنه لواقح جمع لاقحة ولاقح بلا خلاف ، اه .

(١) قال الحافظ : الملائكة جمع ملك بفتح اللام فقيل مخفف من مالك وقيل مشتق من الألوكة وهى الرسالة وهذا قول سيبويه والجمهور ، وأصله لاك ، وقيل أصله الملك (*) بفتح ثم سكون وهو الأخذ بالقوة وحينئذ لا مدخل للميم فيه ، وأصل وزنه مفعل فتركت الهمزة لكثرة الاستعمال وظهرت فى الجمع وزيدت الهاء إما للمبالغة وإما لتأنيث الجمع ، وجمع على القلب وإلا لقيل مالكة ، وعن أبى عبيدة الميم فى الملك أصلية ووزنه فعل كاسد هو من الملك بالفتح وسكون اللام وهو الأخذ بقوة ، وعلى هذا فوزن ملائكة فعائلة ، قال جمهور أهل الكلام من المسلمين : الملائكة أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكل بأشكال مختلفة ومسكنها السماوات، وأبطل من قال إنها الكواكب أو أنها الأنفس الخيرة التى فارقت أجسادها وغير

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

ذلك من الأقوال التى لا يوجد فى الأدلة السمعية شىء منها ، وقد جاء فى صفة الملائكة وكثرتهم أحاديث ذكر بعضها الحافظ ثم قال : وفى هذا وما ورد من القرآن رد على من أنكر وجود الملائكة من الملاحدة ، وقدم المصنف ذكر الملائكة على الأنبياء لا لكونهم أفضل عنده بل لتقدمهم فى الخلق ولسبق ذكرهم فى القرآن فى عدة آيات كقوله تعالى : « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وغير ذلك من الآيات ، وقد وقع فى حديث جابر الطويل عند مسلم فى صفة الحج : « ابدؤا بما بدأ الله تعالى به » ، ولأنهم وسائط بين الله وبين الرسل فى تبليغ الوحى والشرائع فناسب أن يقدم الكلام فيهم على الأنبياء ولا يلزم من ذلك أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، وقد ذكرت مسألة تفضيل الملائكة فى كتاب التوحيد عند شرح حديث « ذكرته فى ملأ خير منه » ، ومن أدلة كثرتهم ما يأتى فى حديث الإسراء أن البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ثم لا يعودون ، انتهى مختصراً . قال القسطلانى : الملائكة جمع ملاك على الأصل كالشمائل جمع شمأل والتاء لتأنيث الجمع وتركت الهمزة فى المفرد للاستثقال ، وهو مقلوب مألك من الألوكة وهى الرسالة لأنهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله أو كالرسل إليهم ، واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنهم ذوات موجودة قائمة بأنفسها ، فذهب أكثر المسلمين إلى أنهم أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك ، وقال طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان ، وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة إلى قسمين : قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم فى محكم التنزيل فقال « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » وهم العليون والملائكة المقربون ، وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » وهم المدبرات أمراً فمنهم سماوية ومنهم أرضية ، فهم بالنسبة إلى ما هيأهم الله له أقسام ، فمنهم حملة العرش

قوله : (يدخل الجنة من أمته إلخ) ، وقد علم ذلك بالتوراة لكنه تذكر القصة حين رآه ﷺ (١) فاغتبط عليه .

قوله : وأما الظاهران (فالفرات والنيل) غير أنهما لما جريا فى الدنيا أخذا(٢) آثار أشياء الدنيا وخصائصها ولم يبقيا على ما كانا عليه فى ذاك العالم ، وكونهما

ومنهم كروبيون الذين هم حول العرش وهم أشراف الملائكة مع حملة العرش وهم الملائكة المقربون منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل إلى آخر ما بسط من أنواعهم

(١) وهذا ظاهر ، وأيضاً فليس الخبر كالمعاينة ، فنى المشكاة برواية أحمد عن ابن عباس قال : « قال رسول الله ﷺ : ليس الخبر كالمعاينة ، إن الله تعالى أخبر موسى بما صنع قومه فى العجل فلم يلق الألواح فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت » اه . قال الحافظ : قال العلماء : لم يكن بكاء موسى حسداً ، معاذ الله ، فإن الحسد فى ذلك العالم منزوع عن آحاد المؤمنين فكيف بمن اصطفاه الله ، بل كان أسفا على ما فاته من الأجر الذى يترتب عليه رفع الدرجة بسبب ما وقع من أمته من كثرة المخالفة المقتضية لتنقيص أجورهم المستلزم لتنقيص أجره ، لكل نبى مثل أجر كل من اتبعه ، ولهذا كان من اتبعه من أمته فى العدد دون من اتبع نبينا ﷺ مع طول مدتهم بالنسبة لهذه الأمة ، وأما قوله «غلام» فليس على سبيل النقص بل على سبيل التنويه لقدرة الله وعظيم كرمه إذ أعطى لمن كان فى ذلك السن ما لم يعطه أحداً قبله ممن هو أسن منه ، وقد وقع من موسى من العناية بهذه الأمة من أمر الصلاة ما لم يقع لغيره ، ووقعت الإشارة لذلك فى حديث أبى هريرة عند الطبرى والبزار ، قال عليه السلام : « كان موسى أشدهم علىّ حين مررت به ، وخيرهم إلىّ حين رجعت إليه » وفى حديث أبى سعيد « فأقبلت راجعاً فمررت بموسى ونعم الصاحب كان لكم فسألنى كم فرض عليك ربك » الحديث ، وقال ابن أبى جمرة إن الله جعل الرحمة فى قلوب الأنبياء أكثر مما جعل فى قلوب غيرهم فلذلك بكى رحمة لأمته إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك .

(٢) وهو كذلك ، فقد ورد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا :

من ثمة : لا يقتضى أن لا يكون(١) لهما منبع ومخرج فيما يبدو لنا لأن استمدادهما من ثمة باطنى لا يدرك إلا باعتبار تلك .

« إن الحجر والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاءا ما بين المشرق والمغرب » أخرجه أحمد والترمذى وصححه ابن حبان ، وورد من حديث ابن عباس : « نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بنى آدم » أخرجه الترمذى وصححه ، وكذا فى الفتح وبسط الكلام على سنديهما ، وقد ورد فى رواية الصحيحين عن أبى هريرة مرفوعاً : « ما بين بيتى ومنبرى روضة من رياض الجنة » الحديث ، واختلفوا فى تفسيرها ، منها ما قال القارى : قال مالك الحديث باق على ظاهره والروضة قطعة نقلت من الجنة وستعود إليها وليست كسائر الأرض تفنى وتذهب ، قال ابن حجر : وهذا عليه الأكثر وهى من الجنة الآن حقيقة وإن لم تمنع نحو الجوع لاتصافها بصفة دار الدنيا إلى آخر ما بسطه ، وفيه قال ابن حزم : ظن بعض الأغبياء أن تلك الروضة قطعة من الجنة وأن الأنهار سيحان وجيحان والفرات والنيل مهبطة من الجنة ، وهذا باطل لأن الله تعالى يقول فى الجنة : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » وليست هذه صفة الأنهار ولا الروضة ، فصح أن قوله من الجنة إنما هو لفضلها ، وأن تلك الأنهار لطيبها وبركتها أضيفت إلى الجنة ، وقد جاء أن حلق الذكر من رياض الجنة ، وتعقبه ابن حجر بأن تلك القطعة لما نزلت إلى الأرض أعطيت أحكامها إلى آخر ما بسطه .

(١) قال الحافظ : قوله « فى أصلها » أى فى أصل سدرة المنتهى أربعة أنهار ولمسلم يخرج من أصلها ، ووقع فى صحيح مسلم من حديث أبى هريرة « أربعة أنهار من الجنة النيل والفرات : وسيحان وجيحان » فيحتمل أن تكون سدرة المنتهى مغروسة فى الجنة والأنهار تخرج من تحتها فيصح أنها من الجنة ، وقوله « أما الباطنان ففى الجنة » قال ابن أبى جمرة : فيه أن الباطن أجل من الظاهر ، لأن الباطن

. . . .

جعل فى دار البقاء والظاهر جعل فى دار الفناء ، ومن ثم كان الاعتماد على ما فى الباطن كما قال ﷺ « إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم » وقوله « أما الظاهران فالنيل والفرات » ، ووقع فى رواية شريك الآتية فى التوحيد أنه رأى فى سماء الدنيا نهرين يطردان فقال له جبرئيل هما النيل والفرات عنصرهما ، والجمع أنه رأى هذين النهرين عند سدرة المنتهى مع نهرى الجنة ، ورآهما فى سماء الدنيا دون نهرى الجنة وأراد بالعنصر عنصر امتيازهما بسماء الدنيا كذا قال ابن دحية ، ووقع فى حديث شريك أيضاً « ومضى به فى السماء فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب بيده فإذا هو مسك أذفر ، فقال : ما هذا ياجبريل ؟ قال هذا الكوثر الذى خبأ لك ربك ، وفى حديث أبى سعيد : فإذا فيها عين تجرى يقال لها السلسبيل ، فينشق منها نهران أحدهما الكوثر والآخر يقال له نهر الرحمة . قال الحافظ : فيمكن أن يفسر بهما النهران الباطنان المذكوران فى حديث الباب ، وكذا روى عن مقاتل قال : « الباطنان السلسبيل والكوثر » وأما الحديث الذى أخرجه مسلم بلفظ « سيحان وجيحان والنيل والفرات من أنهار الجنة » فلا يغاير هذا لأن المراد به أن فى الأرض أربعة أنهار أصلها من الجنة ، وحينئذ لم يثبت لسيحون وجيحون أنهما ينبعان من أصل سدرة المنتهى فيمتاز النيل والفرات عليهما بذلك ، أما الباطنان المذكوران فى حديث الباب فهما غير سيحون وجيحون ، قال النووى فى هذا الحديث: إن أصل النيل والفرات من الجنة وأنهما يخرجان من أصل سدرة المنتهى ثم يصيران حيث شاء الله ثم ينزلان إلى الأرض ثم يسيران فيها ثم يخرجان منها ، وهذا لا يمنعه العقل وقد شهد به ظاهر الخبر فليعتمد ، وأما قول عياض إن الحديث يدل على أن أصل سدرة المنتهى فى الأرض لكونه قال : إن النيل والفرات يخرجان من أصلها وهما بالمشاهدة يخرجان من الأرض ، فيلزم منه أن يكون أصل السدرة فى الأرض وهو متعقب ، فإن المراد بكونهما يخرجان من أصلها غير خروجهما بالنبع من الأرض ، والحاصل أن أصلها فى الجنة ، وهما يخرجان أولا من أصلها ثم

قوله : (سلمت) لعله من التسليم[1] بمعنى القبول والانقياد للأمر .

قوله : (فى البيت المعمور) يعنى أنه روى[2] عنه قصة البيت المعمور فقط .

يسيران إلى أن يستقرا فى الارض ثم ينبعان ، واستدل به على فضيلة ماء النيل والفرات ، وكذا سيحان وجيحان ، قال القرطبى : لعل ترك ذكرهما فى حديث الإسراء لكونهما ليسا أصلا برأسهما ، وإنما يحتمل أن يتفرعا عن النيل والفرات ، وقيل إنما أطلق على هذه الانهار أنها من الجنة تشبيهاً لها بأنهار الجنة لما فيها من شدة العذوبة والحسن والبركة ، والاول أولى ، اه . وزاد العينى عن ابن عباس رضى عنهما أن جميع المياه من تحت صخرة بيت المقدس ومن هناك يتفرق فى الدنيا، اه . وذكر شيخ الإسلام فى شرحه : أن الظاهر أن المراد منهما فرات كوفة ونيل مصر ، وذكر السيوطى فى جمع الجوامع : فى بيانهما أحاديث تتضمن عجائب وغرائب التى تتحير فيها العقول ، انتهى معرباً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « سلمت » أى تسليم كروم وقبول كردم پنج نمازرا بس مراحيامى آيد بازمى توانم رفت ، اه . وبذلك جزم الشراح ، قال العينى : قوله « فقال سلمت » أى فقال النبى ﷺ لموسى عليه السلام سلمت بتشديد اللام يعنى سلمت له ما جعله من خمس صلوات ، فلم يبق لى مراجعة لأنى استحييت من ربى ، كما مضى فى حديث أبى ذر فى أول كتاب الصلاة من قوله « ارجع إلى ربك قلت استحييت من ربى » يعنى من تعدد المراجعة ، اه . قلت : وسيأتى فى حديث المعراج فى السيرة النبوية قريباً ، قال: « سألت ربى حتى استحييت ولكن أرضى وأسلم » وقال القسطلانى : أى سلمت فلم أراجعه تعالى لأنى استحييت منه جل وعلا ، وزاد فى غير رواية أبى ذر هنا بخير ، اه . ولا يذهب عليك أن المعروف فى الروايات عدم المراجعة فى الخامسة ، وما سيأتى فى كتاب التوحيد فى حديث شريك من ذكر المراجعة فى هذه المرة أيضاً وهم منه ، وفيه أوهام عديدة أشدها قوله فى آخر الحديث : فاستيقظ وهو فى المسجد .

(٢) قال الحافظ : قوله « وقال همام إلخ » يريد أن هماماً فصل فى سياقه قصة البيت

(باب إذا قال أحدكم)

زيادة الباب(١) ههنا من تصرف النساخ ، فإن الأحاديث الموردة بعد ذلك من الباب الأول من غير تفاوت .

المعمور من قصة الإسراء فروى أصل الحديث عن قتادة عن أنس ، وقصة البيت عن قتادة عن الحسن ، وأما سعيد وهو ابن أبي عروبة وهشام وهو الدستوائي فأدرجا قصة البيت المعمور في حديث أنس ، والصواب رواية همام وهي موصولة ههنا عن هدبة عنه ، ووهم من زعم أنها معلقة ، فقد روى الحسن بن سفيان في مسنده : الحديث بطوله عن هدبة فاقتص الحديث إلى قوله « فرفع لي البيت المعمور » قال قتادة : فحدثنا الحسن عن أبي هريرة أنه رأى البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ولا يعودون فيه ، وأخرجه الإسماعيلي عن الحسن بن سفيان وأبي يعلى والبغوي وغير واحد كلهم عن هدبة مفصلا ، وعرف بذلك مراد البخاري بقوله « في البيت المعمور » وأخرج الطبري من حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة قال : ذكر لنا أن رسول الله ﷺ قال « البيت المعمور مسجد في السماء بحذاء الكعبة لو خر لخر عليها ، يدخله سبعون ألف ملك كل يوم ، إذا خرجوا منه لم يعودوا » وهذا وماقبله يشعر بأن قتادة كان تارة يدرج قصة البيت المعمور في حديث أنس ، وتارة يفصلها ، وحين يفصلها تارة يذكر سندها وتارة يبهمه ، اهـ .

(١) أشكل زيادة لفظ الباب ههنا قديماً وحديثاً ، واخترع شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي نور الله مرقده لهذا الباب أصلا برأسه إذ قال في الأصول إن لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الإسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط في ذلك في الأصل السابع من أصول التراجم في المقدمة وتقدم فيه كلام الحافظ ، وما اختاره هذا العبد الضعيف وهو أن هذا الباب ليس بمثبت ، بل هو مثبت للترجمة السابقة ، ثم رأيت السندي مال إلى ذلك إذ قال : لعل مراده أن من جملة الأدلة على وجود الملائكة هذا الباب ، أي ما ذكر فيه وما يتعلق به من الأحاديث

(نمرقة(١)) .

فلم يأت بالباب ليذكر أحاديثه والله تعالى أعلم . نعم ذكر بعض أحاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد أيضاً فى جملة سائر الأحاديث لهذا المطلوب ، اه .
وقال العينى : قالوا ليس لذكر هذا الباب ههنا وجه ، لأن جميع أحاديث هذا الباب فى ذكر الملائكة وهو متصل بالباب السابق ولذا لا يوجد فى كثير من النسخ ، وكذا لم يقع فى رواية أبى ذر ذكر هذا الباب ، اه . وقال الكرمانى : هذا الباب لم يوجد فى بعض النسخ وهو أولى ، إذ لا تعلق للأحاديث التى فيه بهذه الترجمة ، اه . وقال القسطلانى : سقط لفظ باب لأبى ذر وهو أولى ، لأنه يلزم من إثباته وجود ترجمة بغير حديث ، وكون الأحاديث التالية لا تعلق لها به فالظاهر أنه بالسند السابق عن أبى اليمان عن شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة ومن جملة ترجمة الملائكة ، وقد ساق الإسماعيلى حديث « يتعاقبون إلخ » ثم قال : وبهذا الإسناد إذا قال أحدكم آمين ، فلو قال البخارى وبهذا الإسناد أو وبه لزال الإشكال ، اه .
وقال صاحب الفيض : هذا الباب غريب فى سلسلة ذكر الملائكة إلا أنه أدخله فى إضعاف ذكرهم لفائدة ، وهى أنهم موكلون على قول آمين أيضاً ، اه .

(١) لم يتعرض والدى المرحوم لهذا القول ، وتعرض له مولانا محمد حسن المكى فقال : قوله « نمرقة » أى وسادة كبيرة ، وما مر فى صفحة ٢٣٧(*) من قول عائشة « فاتخذت منه نمرقتين » فالمراد بهما الوسادة الصغيرة التى توطأ بالأرجل وتنقلب من موضع إلى موضع ، فإن التماثيل فيها جائزة ، وأيضاً التماثيل التى فى تلك النمرقتين قد صارت منكسرة منقطعة بالفتك ، بخلاف هذه النمرقة الكبيرة فإنها فيها سالمة ، اه . قلت : أشار بقوله مامر ما تقدم فى أواخر أبواب المظالم فى « باب هل تكسر الدنان » وسيأتى فى كتاب اللبـــاس فى « باب ما وطىء من التصاوير » حديث عائشة « فجعلناه وسادة » وفى هامشه : وفيه دليل لمن قال إن امتناع الملائكة مخصوص بغير المهانة ، ويؤيده ما مر فى كتاب المظالم : فاتخذت

(*) هذا الرقم على الطبعة الهندية .

قوله : (فلم أستفق من) شدة[1] ما أنا فيه من الهم والحزن .

قوله : (رأى رفرفاً أخضر) والرفرف[2] اللباس ، وكان لابسه جبرئيل عليه السلام فكأن رؤيته رؤيته وسده الأفق سده إياه .

منه نمرقتين فكانتا فى البيت يجلس عليهما كما رجحه ابن الهمام ، وقال : وزاد أحمد فى مسنده : ولقد رأيته متكئاً على إحداهما ، وفيها صورة وبسط فى الحاشية الكلام عليها ، وفيها عن موطأ محمد : وبهذا نأخذ ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك ، وإنما يكره من ذلك فى الستر وما ينصب نصباً ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، انتهى مختصراً .

(١) قال العينى : قوله « على وجهى » متعلق بقوله انطلقت أى على الجهة المواجهة لى ، اه . وقال القسطلانى : وقال الطيبى أى انطلقت حيران هائماً لا أدرى أين أتوجه من شدة ذلك (فلم أستفق) مما أنا فيه من الغم ، اه . قال الحافظ : ذكر موسى بن عقبة فى المغازى عن ابن شهاب أنه ﷺ لما مات أبو طالب توجه إلى الطائف رجاء أن يؤوه فعمد إلى ثلاثة نفر من ثقيف وهم سادة وهم إخوة عبدياليل وحبيب ومسعود بنو عمرو فعرض عليهم نفسه وشكا إليهم ما انتهك منه قومه فردوا عليه أقبح رد ، وكذا ذكره ابن إسحق بغير إسناد مطولا ، وذكر ابن سعد أن ذلك كان فى شوال سنة عشر من المبعث ، وأنه كان بعد موت أبى طالب وخديجة ، اه . وحكى العينى عن ابن سعد : كانت إقامة النبى ﷺ فى الطائف عشرة أيام ، اه . قال السندى : بعد الكلام الطويل على إعراب يوم العقبة هو مشكل جداً ، لأن يوم العقبة فى منى وعرضه ﷺ كان بالطائف ، والأقرب أن يقال إذ عرضت بدل من يوم العقبة بتقدير قرب يوم العقبة أو أنه بواسطة القرب اعتبر الوقت واحداً ويحتمل على بعد أن يكون المراد بالعقبة عقبة بالطائف ، انتهى ملخصاً .

(٢) قال الكرمانى : الرفرف هو ثياب خضر ، ويحتمل أن يراد بالرفرف أجنحة الملائكة جبرئيل يبسطها كما تبسط الثيـــاب ، اه . وقال الحافظ : قال

. . . .

الكرمانى تبعاً للخطابى : يحتمل أن يكون جبريل بسط أجنحته كما يبسط الثوب وهذا لا يخفى بعده ، اهـ. وقال القسطلانى : قوله « رفرفاً » أى بساطاً ، وعند النسائى والحاكم من حديث ابن مسعود : « أبصر نبى الله ﷺ جبريل عليه السلام على رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض » اهـ . وقد أخرج البخارى فى التفسير عن ابن مسعود : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى » قال رأى رفرفاً أخضر قد سد الأفق ، قال الحافظ : هـــذا ظاهره يغاير التفسير السابق أنه رأى جبريل ، ولكن يوضح المراد ما أخرجه النسائى والحاكم فذكر الحديث المذكور ثم قال : فيجتمع بين الحديثين أن الموصوف جبريل والصفة التى كان عليها ، وقد وقع عند الإسماعيلى والنسائى عن عبد الله أنه رأى جبريل له ستمائة جناح قد سد الأفق ، والمراد أن الذى سد الأفق الرفرف الذى فيه جبريل فنسب جبريل إلى سد الأفق مجازاً ، وفى رواية أحمد والترمذى وصححها من طريق عبد الرحمن ابن يزيد عن ابن مسعود : « رأى جبريل فى حلة من رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض » وبهذه الرواية يعرف المراد بالرفرف وأنه حلة ، ويؤيده قوله تعالى : « متكئين على رفرف » وأصل الرفرف ما كان من الديباج رقيقاً حسن الصنعة ثم اشتهر استعماله فى الستر ، وكل ما فضل من شىء فعطف وثنى فهو رفرف ، ويقال رفرف الطائر بجناحيه إذا بسطهما ، وقال بعض الشراح : يحتمل أن يكون جبريل بسط أجنحته فصارت تشبه الرفرف ، كذا قال ، والرواية التى أوردتها توضح المراد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا ههنا فى مسألة شهيرة وهى اختلافهم فى رؤية النبى صلى الله عليه وسلم ربه تعالى عز اسمه ، بسط الكلام عليها الحافظ فى الفتح فى تفسير سورة النجم وأكثر فى ذكر الروايات الواردة فيها ، وقال : قد اختلف السلف فى رؤية النبى ﷺ ربه فذهبت عائشة وابن مسعود إلى إنكارها واختلف عن أبى ذر وذهب جماعة إلى إثباتها ، وحكى عبد الرزاق عن الحسن أنه حلف أن محمداً رأى ربه ، وأخرج ابن خزيمة عن عروة بن الزبير إثباتها ، وكان يشتد عليه

. . . .

إذا ذكر له إنكار عائشة ، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس وجزم به كعب الأحبار والزهري وآخرون وهو قول الأشعري وغالب أتباعه ، ثم اختلفوا هل رآه بعينه أو بقلبه ، وعن أحمد كالقولين وجاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرى مقيدة فيجب حمل مطلقها على مقيـــدها فمن ذلك ما أخرجه النسائي بإسناد صحيح وصححه الحاكم أيضاً عن ابن عباس، قال : « أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم عليه السلام والكلام لموسى عليه السلام والرؤية لمحمد ﷺ » ، وأخرج مسلم عن ابن عباس في قوله تعالى : « ما كذب الفؤاد ما رأى ولقد رآه نزلة أخرى » قال : رأى ربه بفؤاده مرتين ، وأصرح من ذلك ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس : لم يره رسول الله ﷺ بعينه إنما رآه بقلبه ، وعلى هذا فيمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة بأن يحمل نفيها على رؤية البصر ، والمراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول العلم ، لأنه ﷺ كان عالماً بالله على الدوام ، بل مراد من أثبت له أنه رآه بقلبه أن الرؤية التي حصلت له خلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين لغيره ، والرؤية لا يشترط لها شيء مخصوص عقلا ولو جرت العادة بخلقها في العين ، ورجح القرطبي في المفهم قول الوقف في هذه المسألة وعزاه لجماعة من المحققين ، وقواه بأنه ليس في الباب دليل قاطع ، وغاية ما استدل به للطائفتين ظواهر متعارضة قابلة للتأويل وليست المسألة من العمليات فيكتفى فيها بالأدلة الظنية وإنما هي من المعتقدات فلا يكتفى فيها إلا بالدليل القطعي ، وجنح ابن خزيمة في كتاب التوحيد إلى ترجيح الإثبات وأطنب في الاستدلال ، اهـ ملخصا . وذكر الشيخ قدس سره المسألة في الكوكب في موضعين في سورة الأنعام وفي سورة النجم وقال : لا يبعد الجمع بين المذهبين بأن رؤيته وقعت بقوة قلبه الشريف وقد حلت في بصره ، إذاً فمن قال : برؤيته بقلبه صدق كمن قال برؤيته بباصرته ، وقال في موضع آخر : فمن أثبت أثبت بزيادة في الباصرة والنافي نفى بإدراك هذا الإبصار حال كونها على هيئتها ، وإرجاع كلمات أصحاب الفرقتين إلى ما قلنا سهل ، اهـ .

قوله : (هذا الذى رزقنا ، إنما فسره بقوله أوتينا لكونه أوضح منه ، ولأن [بياض(١) فى الأصل] .

قوله : (والمنضود الموز) يعنى(٢) بذلك تفسير الطلح لا المنضود فمراده بذلك أن المنضود صفة للموز المعبر عنه بالطلح .

---

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر ونصف ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : « ثم أتوا بآخر » قيد بهذا بالقرينة العقلية لأن القبل لا يكون إلا إذا وجد له ثان فالمؤتى به الأول تثنى ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : روى ابن أبى حاتم من طريق يحيى ابن أبى كثير قال: يطوف الولدان على أهل الجنة بالفواكه فيأكلونها ثم يؤتون بمثلها فيقول أهل الجنة : هذا الذى آتيتمونا به آنفا ، فيقولون لهم : كلوا فإن اللون واحد والطعم مختلف ، وقيل : المراد بالقبلية ههنا ما كان فى الدنيا ، وروى ابن أبى حاتم أيضاً ، والطبرى قال : أتوا بالثمرة فى الجنة فلما نظروا إليها قالوا هذا الذى رزقنا من قبل فى الدنيا ، ورجح هذا الطبرى من جهة مادلت عليه الآية من عموم قولهم « ذلك فى كل ما رزقوه » قال : فيدخل فى ذلك أول رزق رزقوه فيتعين أن لا يكون قبله إلا ما كان فى الدنيا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بقوله: ما جاء فى صفة الجنة وأنها مخلوقة ، قال الحافظ : أى موجودة الآن ، وأشار بذلك إلى الرد على من زعم من المعتزلة أنها لا توجد إلا يوم القيامة، وقد ذكر المصنف فى الباب أحاديث كثيرة دالة على ما ترجم به ، وأصرح مما ذكره فى ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد قوى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال « لما خلق الله الجنة قال لجبريل : اذهب فانظر إليها » الحديث ، اهـ . وهكذا قال العينى : فيه رد على المعتزلة حيث قالوا إنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وكذلك قالوا فى النار إنها تخلق يوم القيامة ، اهـ . قلت: ولذا قال فى باب صفة النار إنها مخلوقة كما سيأتى .

(٢) وعلى هذا فلا يرد ما أوردوا على البخارى ، قال العينى : قوله « المنضود الموز إلخ » أشار به إلى ما فى قوله تعالى « فى سدر مخضود وطلح منضود » الآية

قوله : (لمناديل سعد بن معاذ) دفع[1] بذلك ما كانوا يتوهمون فى شأنه لحكمه فى حلفاءه وهم اليهود بالقتل والسبى فأخبر أنه فى الجنة .

قوله : (ولكل امرىء منهم زوجتان) يصح[2] إرجاع الضمير إلى الفريقين جميعاً وإلى الثانية منهما .

وفسر قوله «وطلح منضود» بأنه الموز ، وقال عياض: وقع ههنا تخليط والصواب « الطلح » الموز ، والمنضود الموقر حملا الذى نضد بعضه على بعض من كثرة حمله ، واستصوب بعضهم ماقاله البخارى وفى ضمنه رد على عياض والصواب ماقاله عياض، لان المنضود ليس اسم الموز وإنما هو صفة الطلح إلى آخر مابسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وما أشار إليه من حكمه فى حلفائه هو ما سيأتى فى « باب مرجع النبى ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة » عن أبى سعيد الخدرى يقول : نزل أهل قريظة على حكم سعد فأرسل النبى ﷺ إلى سعد فأتى فقال : هؤلاء نزلوا على حكمك ، فقال تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، قال : قضيت بحكم الله ، وربما قال بحكم الملك ، والأوجه عند هذا الفقير إلى رحمته تعالى فى وجه تخصيص سعد ما فى المشكاة برواية أحمد عن جابر رضى الله عنه قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى سعد بن معاذ حين توفى، فلما صلى عليه رسول الله ﷺ ووضع فى قبره وسوى عليه، سبح رسول الله ﷺ فسبحنا طويلا ثم كبر فكبرنا، فقيل يا رسول الله: لم سبحت ثم كبرت ؟ قال : لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرجه الله عنه » ، وبرواية النسائى عن ابن عمر قال : « قال رسول الله ﷺ هذا الذى تحرك له العرش وفتحت له أبواب السماء وشهده سبعون ألفاً من الملائكة لقد ضم ضمة ثم فرج عنه » .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثانى يكون للفريق الأول أكثر من ثنتين ، وقال الحافظ قوله «زوجتان» أى من نساء الدنيا، فقد روى أحمد من وجه آخر عن أبى هريرة مرفوعاً فى صفة أدنى أهل الجنة منزلة : « وإن له

. . . .

من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى أزواجه من الدنيا ، وفى سنده شهر ابن حوشب ، وفيه مقال ، ولأبى يعلى فى حديث الصور الطويل من وجه آخر عن أبى هريرة فى حديث مرفوع : « فيدخل الرجل على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشىء الله وزوجتين من ولد آدم » ثم ذكر الروايات العديدة المختلفة فى تعداد النساء من الحور العين ، ثم قال : قال ابن القيم : ليس فى الأحاديث الصحيحة زيادة على زوجتين سوى مافى حديث أبى موسى : « إن فى الجنة للمؤمن لخيمة من لؤلؤة له فيها أهلون يطوف عليهم » قال الحافظ : وفى حديث أبى سعيد عند مسلم فى صفة أدنى أهل الجنة « ثم يدخل عليه زوجتاه » والذى يظهر أن المراد أن أقل مالكل واحد منهم زوجتان ، وقد أجاب بعضهم باحتمال أن تكون التثنية تنظيراً لقوله جنتان وعينان ونحو ذلك ، أو المراد تثنية التكثير والتعظيم نحو لبيك وسعديك ولايخفى مافيه ، واستدل أبو هريرة بهذا الحديث على أن النساء فى الجنة أكثر من الرجال كما أخرجه مسلم من طريق ابن سيرين عنه وهو واضح ، لكن يعارضه قوله ﷺ فى حديث الكسوف : « رأيتكن أكثر أهل النار » ويجاب بأنه لا يلزم من أكثريتهن فى النار نفى أكثريتهن فى الجنة ، لكن يشكل على ذلك قوله ﷺ فى الحديث الآخر : « اطلعت فى الجنة فرأيت أقل ساكنيها النساء » ويحتمل أن يكون الراوى روى بالمعنى الذى فهمه من أن كونهن أكثر ساكنى النار يلزم منه أن يكن أقل ساكنى الجنة ، وليس ذلك بلازم لما قدمته ، ويحتمل أن يكون ذلك فى أول الأمر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة ، اه . وذكر صاحب الفيض فى حديث عمران بن حصين المذكور قريباً : قوله « رأيت أكثر أهلها النساء » وهذه مشاهدة النبى ﷺ فى هذا الوقت فلعلهن كن إذ ذاك أكثرها وليس فيه بيان حكم جميع النساء ولا مشاهدة جميــع الأزمان ، فلا إشكال فيما ورد فى الحديث « إن لكل رجل من أهل الجنة زوجتين » فكيف يمكن كونهن أكثر أهل النار ، على أن الزوجتين الموعودتين من الحور العين كما هو عند البخارى ،

(باب صفة أبواب[1] الجنة)

يعني في حديث الباب وليس فيه أن هاتين من بنات آدم ، إلا أن يثبت في طريق من الطرق فلينظر ، اهـ . قلت : وقد جزم الحافظ بكونهما من نساء الدنيا كما تقدم .

(١) لم يتعرض الشيخ بهذا القول وزدته تنبيهاً على الاختلاف الواقع في أبواب الجنة فاعلم .

أولا : أن الإمام البخاري ترجم بقوله باب صفة أبواب الجنة ، قال الحافظ : هكذا ترجم بالصفة ، ولعله أراد بالصفة العدد أو التسمية ، فإنه أورد فيه حديث سهل مرفوعا «في الجنة ثمانية أبواب» وقال فيه : قال النبي صلى الله عليه وسلم : «من أنفق زوجين في سبيل الله» وأشار بهذا إلى حديث أسنده في الصيام وفي الجهاد من حديث أبي هريرة وفيه : «فمن كان من أهل الجهاد دعي من باب الجهاد ، ومن كان من أهل الصلاة دعي من باب الصلاة ، ومن كان من أهل الصيام دعي من باب الريان ، ومن كان من أهل الصدقة دعي من باب الصدقة» الحديث ، وقوله «فيه عبادة» كأنه يشير إلى ما وصله في ذكر عيسى من أحاديث الأنبياء عن عبادة ابن الصامت عن النبي ﷺ : «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق والنار حق ، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل» زاد في رواية أخرى «من أبواب الجنة الثمانية أيها شاء» انتهى باختصار وزيادة . تعقب العيني على قول الحافظ : لعله أراد بالصفة العدد أو التسمية فقال : هذا تخمين لا وجه له ، أما ذكر الصفة وإرادة العدد ففيه ما فيه ، والذي يظهر لي أن ذكره الصفة إشارة إلى قوله «الريان» لأنه صفة للباب ، انتهى مختصراً .

وثانياً : أن الإمام البخاري أورد في الباب حديث سهل «في الجنة ثمانية أبواب» الحديث ، قال الحافظ : قد وردت هذه العدة لأبواب الجنة في عدة أحاديث : منها حديث الباب ، ومنها حديث أبي هريرة المعلق في الباب ، ومنها حديث عبادة المعلق

. . . .

فيه أيضاً ، وعن عمر رضى الله عنه عند أحمد وأصحاب السنن ، وعن عتبة بن عبد عند الترمذى وابن ماجه ، اهـ . قلت : حديث عتبة سيأتى قريباً عن الدر برواية أحمد ، وحديث عمر رضى الله عنه أخرجه مسلم أيضاً بلفظ « ما منكم من أحد يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيتها شاء » اهـ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج النسائى والحاكم وابن حبان عن أبى هريرة وأبى سعيد مرفوعا : « ما من عبد يصلى الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويخرج الزكاة ويجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يوم القيامة » ، وأخرج أحمد وابن جرير والبيهقى عن عقبة ابن عبدالله(*) السلمى مرفوعا : «ما من عبد يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغ الحنث إلا تلقوه من أبواب الجنة الثمانية من أيها شاء دخل » ، اهـ . وذكر الشيخ ابن القيم فى [حادى الأرواح] فى حديث لقيط بن عامر الطويل المرفوع : « إن للجنة ثمانية أبواب » الحديث ، وقال الحافظ فى حديث الإنفاق : وقع فى الحديث ذكر أربعة أبواب من أبواب الجنة وبقى من الأركان الحج فله باب بلا شك ، وأما الثلاثة الأخرى فمنها « باب الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » رواه أحمد عن الحسن مرسلا : « إن لله باباً فى الجنة لا يدخله إلا من عفا عن مظلمة » ومنها « الباب الأيمن وهو باب المتوكلين » الذى يدخل منه من لا حساب عليه ولا عذاب » وأما الثالث فلعله باب الذكر ، فإن عند الترمذى ما يومئ إليه ، ويحتمل أن يكون باب العلم ، وقد روى عن أبى هريرة : « لكل عامل باب من أبواب الجنة يدعى منه بذلك العمل » أخرجه أحمد وابن أبى شيبة بإسناد صحيح ، ويحتمل أن يكون المراد بالأبواب التى يدعى منها أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية لأن الأعمال الصالحة أكثر عدداً من ثمانية ، انتهى بتغير . وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود : وقال ابن القيم

(*) كذا فى الدر ، وفى مسند أحمد عن عتبة بن عبد وهما واحد اختلف فى اسمه ١٢ ز .

. . . .

أبواب الجنة لا تنحصر فى الثمانية ، بل هى أكثر كما دلت عليه الاحاديث ، اهـ .
وقال القارى : روى الحاكم عن أبى هريرة مرفوعاً « إن للجنة باباً يقال له باب الضحى ، فإذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الذين كانوا يداومون على صلاة الضحى ؟ هذا بابكم فادخلوه » . وجاء فى حديث آخر باب التوبة وباب الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس وباب الراضين ، وجاء فى حديث السبعين ألفا أنهم يدخلون من باب الأيمن ، قال عياض : ولعله الثامن ، اهـ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج أبو يعلى والطبرانى والحاكم عن ابن مسعود قال : « قال رسول الله ﷺ : للجنة ثمانية أبواب سبعة مغلقة وباب مفتوح للتوبة حتى تطلع الشمس من مغربها » ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « للجنة ثمانية أبواب باب للمصلين وباب للصائمين وباب للحاجين وباب للمعتمرين وباب للمجاهدين وباب للذاكرين وباب للشاكرين » وأخرج البزار عن أبى هريرة مرفوعاً : « إذا كان يوم القيامة دعى الإنسان بأكبر عمله ، فإذا كانت الصلاة أفضل دعى بها ، وإن كان صيامه أفضل دعى به » الحديث ، وقال الشيخ ابن القيم فى حادى الأرواح : لما كانت الجنات درجات بعضها فوق بعض كانت أبوابها كذلك ، وباب الجنة العالية فوق باب الجنة التى تحتها ، وكلما علت الجنة اتسعت فعاليها أرفع مما دونه وسعة الباب بحسب وسع الجنة . ولعل هذا وجه الاختلاف الذى جاء فى مسافة ما بين مصراعى الباب ، فإن أبوابها بعضها أعلى من بعض ، ولهذه الأمة باب مختص بهم يدخلون منه دون سائر الامم كما فى المسند من حديث ابن عمر عن النبى ﷺ قال : باب أمتى الذى يدخلون منه الجنة عرض مسيرة الراكب ثلاثاً ، ثم إنهم ليضغطون حتى تكاد مناكبهم تزول » وفيه من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ : « أتانى جبريل فأخذ بيدى فأرانى باب الجنة الذى يدخل منه أمتى » الحديث ، انتهى مختصراً . قلت : والمعروف فى الروايات أن للجنة مائة درجة ، فإذا كان لكل درجة باب بعضها فوق بعض ، وقد ورد أيضاً فى فضل قارىء القرآن : « فإن منزلتك عند آخر آية تقرأ بها » ، قال

. . . .

الشيخ فى الكوكب : ولما كانت درجات الجنان كأعداد آيات القرآن ، كان القارىء لتمام كلام الله السبحان راقياً على أقاصى الدرجات ، وفضل الدرجات فيما بينها فى كل درجة كتفاوت ما فى سائر الدرجات فيما بينها فلا يتوهم تساوى القارىء بالأنبياء عليهم السلام وغيرهم ، اه . وبسط فى هامشه بعض الكلام على ذلك ، وفى دقائق الأخبار قال ابن عباس : للجنان ثمانية أبواب من ذهب مرصع بالجوهر مكتوب على الباب الأول لا إله إلا الله محمد رسول الله وهو باب الأنبياء والمرسلين والشهداء والأسخياء ، والباب الثانى باب المصلين الذين يحسنون الوضوء وأركان الصلاة ، والباب الثالث باب المزكين بطيب أنفسهم ، والباب الرابع باب الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، والباب الخامس باب من يقطع نفسه عن الشهوات ويمنعها عن الهوى ، والباب السادس باب الحجاج والمعتمرين ، والباب السابع باب المجاهدين ، والباب الثامن باب المتقين الذين يغضون أبصارهم عن المحارم ويعملون الخيرات من بر الوالدين وصلة الأرحام وغير ذلك ، وهى ثمان جنان : أولها : دار الجلال وهى من لؤلؤ أبيض ، وثانيها : دار السلام وهى من ياقوت أحمر ، وثالثها: جنة المأوى وهى من زبرجد أخضر ، ورابعها : جنة الخلد وهى من مرجان أحمر وأصفر ، وخامسها : جنة النعيم وهى من فضة بيضاء ، وسادسها : جنة الفردوس وهى من ذهب أحمر ، وسابعها: جنة عدن وهى من درة بيضاء ، وثامنها : دار القرار وهى من ذهب أحمر وهى قصبة الجنان ، وهى مشرفة على الجنان كلها إلى آخر ما بسط من أوصافها وأنهارها ، قلت : ولا بد من حمل هذه الأبواب الكثيرة على أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية كما تقدم فى كلام الحافظ ، وبه جزم مشايخى عند الدرس ، وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب فى حديث من أنفق زوجين قوله « نودى من أبواب الجنة ، أى من أبواب الصدقة كلها ، وباب الصدقة مشتمل على أبواب شتى ، وكذلك باب الصوم ، وليس المعنى أنه يدعى من سائر كبار أبواب الجنة ، ولذلك سأل أبو بكر هل يدعى أحد من كبار أبواب الجنة كلها إلى آخر ما أفاده الشيخ ، وبسط فى

قوله : (كان(١) الفساق) .
قوله : (والحصر مشتق) [بياض(٢) فى الأصل] .

هامشه فى توضيح كلام الشيخ وفيه : وعلى هذا لا يشكل ماورد فى الروايات الأخر من التخصيص كما فى صوم البخارى برواية سهل مرفوعاً : « إن فى الجنة بابا يقال له الريان ، يدخل منه الصائمون لا يدخل منه أحد غيرهم » الحديث ، إلى آخر مافيه وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز بما لا مزيد عليه ، وفيه برواية جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعاً « إن فى الجنة قصراً يقال له عدن له خمسة آلاف باب » وفى رواية قرأ عمر رضى الله عنه على المنبر « جنات عدن » فقال أيها الناس هل تدرون ما جنات عدن ؟ قصر فى الجنة له عشرة آلاف باب ، وعن ابن عباس قال : أخص أهل الجنة منزلا يوم القيامة له قصر من درة جوفاء فيها سبعة آلاف غرفة لكل غرفة سبعون ألف باب وغير ذلك من الروايات ، فلابد للجمع بينها من الحمل على أبواب صغار وكبار ؛ قال ابن العربى فى العارضة : الذين يدعون من أبواب الجنة الثمانية ، أربعة : الاول من أنفق زوجين فى سبيل الله ، وهو متفق عليه ، الثانى: « من قال هذا الذكر » وهو فى صحيح مسلم ، قلت : وهو حديث عمر رضى الله عنه : « من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله » الحديث ، الثالث: « من قال لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » : خرجه البخارى ، الرابع « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر » أخرجه أحمد بن حنبل بسنده إلى عقبة بن عامر قال : حدثنى عمر أن رسول الله ﷺ قال : « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من أى أبواب الجنة الثمانية شئت » انتهى بتغير .

(١) لم يتعرض لذلك والدى ، وكتب مولانا محمد حسن المكى : اعلم أن دأب البخارى أنه إذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ أو غيره كالترادف ونحوه بل يقول : ذلك من رأيه يصدره بـ « كان » ، اه .

(٢) بياض فى الأصل قريباً من سدس سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقرير

قوله : (صراط الجحيم (١) ســـواء الجحيم) أى الطريق المستوى إليها ففيه حذف .

مولانا حسين علي ، وكتب في تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله « الحجارة » تفسير للحصباء ، اه . وفي تقريره الآخر حاصباً يطلق على الريح وعلى مايلق في الريح ، اه . كذا في الأصل ، والظاهر أن لفظ « في » سبق قلم ، قال القسطلاني : قوله (الحصب بفتحتين مشتق من الحصباء) ولغير أبي ذر من حصباء الحجارة وهي الحصى ، اه . وفي العيني قال الجوهري : الحصباء الحصى ، وحصبت الرجل أحصبه بالكسر أى رميته بالحصباء ، اه . قلت : وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته ههنا ، ولا يبعد أنه أراد التنبيه على أن الظاهر كون الحصباء مشتقاً من الحصب لا العكس ، قال المجد : الحصب محركة والحصبة الحجارة ، واحدتها حصبة محركة نادر ، والحطب ومايرمى به في النار حصب ، أو لا يكون الحطب حصباً حتى يسجر به ، والحصباء الحصى واحدتها حصبة ، اه . ويمكن أن يجاب عن البخاري أنه أراد بالاشتقاق التنبيه على اشتقاق المجرد من المزيد ، ففي الدر المختار : الوجه مشتق من المواجهة واشتقاق الثلاثي من المزيد إذا كان أشهر في المعنى شائع كاشتقاق الرعد من الارتعاد واليم من التيمم ، قال ابن عابدين : قوله شائع وذلك لأن معنى الاشتقاق أن ينتظم الصيغتين فأكثر معنى واحداً ، وفي هذا لا توقيت بأن يكون المشتق منه ثلاثياً لجاز أن يكون المزيد أشهر وأقرب للفهم من الثلاثي لكثرة الاستعمال ، فصح ذكر الاشتقاق لإيضاح معناه ، وإن لم يكن المزيد أصلا له أفاده في النهاية ، اه . قال البيضاوي : إن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً الآخر في المعنى والتركيب ، اه . وسيأتي في كتاب التفسير في تفسير سورة الكهف في قول البخاري « رحماً » مشتق من الرحيم ، الكلام على الاشتقاق من المشتق .

(١) قال العيني : أشار به إلى ما في قوله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وروى الطبري من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى : « فاطلع فرآ

قوله : (زفير وشهيق) هو أول(١) صوته وآخره فعبر عنهما بالقوى والضعيف لأنهم كذلك في العادة والواقع .

فى سواء الجحيم » قال فى وسط الجحيم ، وعن طريق قتادة والحسن مثله ، اه . واكتفى الحافظ رحمه الله على ما قال العينى من قوله : وروى الطبرى إلخ ، وقال القسطلانى : (قال ابن عباس رضى الله عنه) فيما ذكره الطبرى (صراط الجحيم) أى (سواء الجحيم ووسط الجحيم) ، اه . وكلام الشيخ قدس سره أيضاً مبنى على كلام الشراح ، إذ جعلوا سواء الجحيم تفسير قوله صراط الجحيم ولذا قال قدس سره أى الطريق المستوى ، يعنى أنه صفة للطريق المحذوف ، وما أفاده مبنى على ما فى النسخ البخارى التى بأيدينا بلفظ « صراط الجحيم : سواء الجحيم » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه وقع سقوط فى نسخ البخارى ، ولا يبعد أن يكون بياض بعد قوله « صراط الجحيم » فهما آيتان أولاهما قوله تعالى : « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وتفسيره « طريق الجحيم » فقد قال السيوطى فى الدر : أخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « فاهدوهم » قال : دلوهم إلى صراط الجحيم ، قال : طريق النار ، والثانية قوله تعالى : « فاطلع فرآه فى سواء الجحيم » فسره ابن عباس رضى الله عنه بوسط الجحيم كما تقدم فى كلام الشراح ، وفى الدر أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى « سواء الجحيم » قال وسط الجحيم .

(١) قال الحافظ : هو تفسير ابن عباس أخرجه الطبرى وابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عنه ومن طريق أبى العالية قال الزفير فى الحلق والشهيق فى الصدر . ومن طريق قتادة قال هو كصوت الحمار أوله زفير وآخره شهيق ، وقال الداودى : شهيق هو الذى يبقى بعد الصوت الشديد من الحمار ، اه . وهذا الأخير هو الذى أفاده الشيخ ، وهكذا فى العينى وقال أشار به إلى ما فى (قوله) تعالى : « فى النار لهم فيها (زفير وشهيق) » .

قوله : (مارج خالص إلخ) يعنى بذلك(١) أن المرج

---

(١) قال العينى : أشار بقوله (مارج) إلى ما فى قوله تعالى : « خلق الجان من مارج من نار » ثم فسره بقوله (خالص) من النار ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « وخلق الجان من مارج من نار » قال من خالص النار ، ومن طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنه قال : خلقت الجن من مارج من نار ، هو لسان النار الذى يكون فى طرفها إذا التهب ، وقوله «مرج الأمير رعيته» يعنى تركهم حتى يظلم بعضهم بعضاً ، وقوله: مريج أشار به إلى ما فى قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج» وفسره بقوله ملتبس ، ومنه قولهم مرج أمر الناس بكسر الراء إذا اختلط ، وأما مرج بالفتح فمعناه ترك وخلى ، ومنه قوله تعالى « مرج البحرين يلتقيان » أى خلاهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، وقوله مرجت دابتك بفتح الراء معناه تركتها ، اهـ . وعلم من ذلك أن الإمام البخارى أشار بهذا الكلام إلى تفسير ثلاث آيات: الأولى ما فى سورة الرحمن وهى المقصودة بالذكر ههنا لمناسبة جهنم ، وأما الآيتان الأخريان فهما قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج » فى سورة ق ، وقوله تعالى : « مرج البحرين يلتقيان » فى سورة الرحمن ، فذكرهما لمناسبة لفظ المرج ، وقوله « مرج الأمير » متعلق بالآية الثانية ، قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج » ، أى مختلط يقال « مرج أمر الناس » أى اختلط وأهمل ، وروى الطبرى عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج » قال : مختلف ، وقال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « مرج البحرين » هو كقولك : مرجت دابتك خليت عنها وتركتها ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه قال : المراد بالبحرين ههنا بحر السماء والأرض يلتقيان كل عام ، ومن طريق سعيد بن جبير وابن أبزى مثله ، ومن طريق قتادة والحسن هما بحرا فارس والروم ، قال الطبرى : والأول أولى ، لأنه سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : « يخرج منهما اللؤلؤ

هو الترك(١) والترك قد يكون سبباً للخلوص وقد يكون سبباً للاختلاط وبحسبهما يختلف المعنى فى الآيتين .

والمرجان ، وإنما يخرج اللؤلؤ من أصداف بحر الأرض عن قطر السماء ، قال الحافظ : وفى هذا دفع لمن جزم بأن المراد بهما البحر الحلو والبحر الملح وجعل قوله منهما من مجاز التغليب ، انتهى مختصراً .

(١) لعل الشيخ قدس سره استنبط ذلك من المعانى المشتركة فى التفاسير المذكورة ، فإن المارج المفسر بخالص النار هو لهبها المتروك منها المعبر عنه بلسان النار ، وقال الراغب : أصل المرج الخلط ، يقال مرج أمرهم اختلط ، وقوله « من مارج من نار » أى لهيب مختلط ، وأمرجت الدابة فى المرعى أرسلتها فيه فمرجت ، انتهى مختصراً . وفى مختار الصحاح : مرج الدابة أرسلها ، وبابه نصر ، وقوله تعالى : « مرج البحرين » خلاهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، ومرج الأمر والدين اختلط وبابه طرب ، وأمر مريج أى مختلط ، ومارج من نار: نار لا دخان لها ، اه . وقال الكرمانى : قال الجوهرى مرج الدابة بفتح الراء أرسلها ، ومرج بالكسر اختلط ، فقوله مرج الأمير بالفتح ومرج أمر الناس بالكسر ، واعلم أن النسفى لم يرد هذه اللغات ولم يوجد فى نسخته شىء من ذلك ، وأمثال هذه مما سمعها الفربرى عن البخارى عند سماع الكتاب فألحقها هو به والأولى بوضع هذا الجامع فقدانها لا وجدانها ، إذ موضوعه حديث رسول الله ﷺ من جهة أقواله وأفعاله وأحواله ، فينبغى أن لا يتجاوز البحث فيه ذلك ، اه . قلت : الإيراد ليس بوجيه عند هذا العبد الضعيف لما تقدم فى الفائدة الثالثة من الفصل الثانى من المقدمة فى موضوع الكتاب ، فقد قالوا : ليس مقصود البخارى الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل المقصود الانتزاع منها والدلالات البديعة لإثبات الترجمة كما بسط فيها ، والمقصود من ذكر هذه اللغات الإشارة إلى آيات تناسب الباب ، فإن الإمام البخارى لما كان حافظاً للقرآن والحديث معاً فيكون فى ذهنه الثاقب أن ناظرى البخارى ينتقل

. . . .

ذهنهم من هذه اللغات إلى آيات تتعلق بالباب ، ولذا نرى أن الإمام البخارى إذا
ذكر فى باب لغة تتعلق بآية لا تناسب الباب جهد الشراح فى توجيهات ذكره .
ثم رأيت الحافظ قد أجاب بنحو ذلك فى رفع إيراد الكرمانى فى موضع آخر ، إذ
قال فى مبدأ كتاب الأنبياء : قال الكرمانى بعد أن قال إن تفسير « يتسنه » و« آسن »
لعله ذكره بالتبعية لقوله مسنون ، وفى هذا تكثير لحجم الكتاب لا لتكثير الفوائد،
قال الحافظ : ليس من شأن الشارح أن يعترض على الأصل بمثل هذا ، ولا ارتياب
أن فى إيراد لشرح غريب الألفاظ الوارد فى القرآن فوائد ، وادعاؤه نفى تكثير
الفوائد مردود ، وهذا الكتاب وإن كان أصل موضوعه إيراد الأحاديث الصحيحة
فإن أكثر العلماء فهماً من إيراده أقوال الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار أن مقصوده
أن يكون كتابه جامعاً للرواية والدراية ، ومن جملة الدراية شرح غريب الحديث،
وجرت عادته أن الحديث إذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت أو أصلها أو نظيره
فى القرآن أن يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معاً ، ولما
لم يجد فى بدء الخلق وقصص الأنبياء ونحو ذلك أحاديث توافق شرطه سد مكانها
ببيان تفسير الغريب الواقع فى القرآن ، فكيف يسوغ نفى الفائدة عنه ، اه . قلت
ما أفاده الحافظ من دأب الإمام البخارى شرح الألفاظ القرآنية المناسبة للحديث
مسلم ومطرد فى الكتاب ، لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ذكر هذه
اللغات ههنا إشارة إلى الآيات القرآنية المناسبة للترجمة ، فكأنه رضى الله تعالى عنه
اقتصر على هذه اللغات المشيرة إلى الآيات تقليلا لحجم الكتاب مع تكثير الفائدة بتفسير
اللغات ، ولعلك دريت أن التوجيه الذى ذكرته فى ذكر هذه اللغات غير الذى أفاده
الحافظ قدس سره ، فإن ذكرها ليس لمجرد التفسير عندى بل للإشارة إلى الآيات
المتعلقة بالترجمة ، نعم قد يذكر لمناسبة بعض اللغات لغات أخر غير متعلقة بالترجمة
استطراداً كما فعله فى « مسنون » و « لم يتسنه » ولذلك أيضاً نظائر كثيرة فى كتابه،

قوله : (قيل يارسول الله إن كانت لكافية) وليس (١) ذلك سؤالا عن المزيد فيها ، بل ذلك بيان لضعفهم حتى أنهم لا يطيقون تلك النار التى هى أضعف منها بكثير ، فقال النبي ﷺ مؤيداً لهم فيما قالوا من أنها كانت كافية فقال : فما بال النار إذا كانت فضلت عليها بتسعة (٢) وتسعين جزءاً والله أعلم .

ولذا ترى الشراح أنهم ذكروا فى هذه اللغات أن البخارى أشار بذلك إلى آية كذا ، ومن دأب البخارى المطرد فى كتابه ذكر آيات مناسبة للترجمة فى أكثر الكتب والأبواب .

(١) وقال الحافظ : قوله « إن كانت » إن هى مخففة من الثقيلة ، أى إن نار الدنيا كانت مجزئة لتعذيب العصاة ، وقوله : « فضلت عليهن » أى على نيران الدنيا ، وفى رواية مسلم « فضلت عليها » قال الطيبى ما محصله : إنما أعاد ﷺ حكاية تفضيل نار جهنم على نار الدنيا إشارة إلى المنع من دعوى الإجزاء ، أى لابد من الزيادة ليتميز ما يصدر من الخالق من العذاب على ما يصدر من خلقه .

(٢) قال الحافظ : قوله « سبعين جزءاً » وفى رواية لأحمد « من مائة جزء » والجمع بأن المراد المبالغة فى الكثرة لا العدد الخاص ، أو الحكم للزائد ، زاد الترمذى من حديث أبى سعيد : « لكل جزء منها حرها » وزاد أحمد وابن حبان من وجه آخر عن أبى هريرة « وضربت بالبحر مرتين ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد » ونحوه للحاكم وابن ماجه عن أنس ، وزاد فإنها لتدعوالله أن لا يعيدها فيها ، وفى الجامع لابن عيينة عن ابن عباس رضى الله عنه : هذه النار ضربت بماء البحر سبع مرات ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد ، اهـ . وزاد العينى عن ابن مسعود : ضربت بها البحر عشر مرات ، وسئل ابن عباس عن نار الدنيا ، مم خلقت ؟ قال : من نار جهنم غير أنها أطفئت بالماء سبعين مرة ، اهـ . قلت : والجمع بين مختلف ما روى فى العدد فى الضرب بماء البحر غير متعذر بالحمل على النيران المختلفة من طبقات جهنم .

قوله : (ولو أتيت فلاناً فكلمته) وحاصل كلامه(١) إنكم تظنون أنى أكلمه فى ذلك جهرة ، لا والله لا أفعل ذلك فأفتح به باباً من الفتنة ، وهذا إذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ، ويمكن أن يكون المراد أنكم تزعمون أنى لم أكلمه فيما مضى لأنكم لم ترونى كلمته ، مع أن الأمر ليس كذلك ، بل إنى أكلمه فى ذلك الباب سراً ولا يمنعنى كون(٢) أحد أميراً على أن أقول إنه خير فلا أنصحه ولا آمره بالمعروف .

قوله : (بعد شيء سمعته من رسول الله ﷺ) إلخ ، يعنى (٣) بذلك أن عثمان

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل فى ظاهر حديث الباب ، ويؤيد الاحتمال الثانى ما سيأتى فى الفتن بلفظ : « قيل لأسامة ألا تكلم هذا ؟ قال: قد كلمته ما دون أن أفتح باباً أكون أول من يفتحه » قال الحافظ : وفى رواية مسلم « والله لقد كلمته فيما بينى وبينه » الحديث ، أى كلمته فيما أشرتم إليه ، لكن على سبيل المصلحة والأدب فى السر بغير أن يكون فى كلامى ما يثير فتنة أو نحوها ، اه . وقال العينى : قوله « فكلمته » أى فيما يقع من الفتنة بين الناس والسعى فى إطفاء نائرتها ، قاله الكرمانى ، وفى التوضيح أراد أن يكلمه فى شأن أخيه لأمه الوليد بن عقبة لما شهد عليه بما شهد ، فقيل لأسامة ذلك لكونه كان من خواص عثمان ، وقوله « إنى أكلمه سراً » حاصله إنى أكلمه طلباً للمصلحة لا تهييجاً للفتنة، لأن المجاهرة على الأمراء بالإنكار يكون فيه نوع القيام عليهم لأن فيه تشنيعاً عليهم يؤدى إلى افتراق الكلمة وتشتيت الجماعة ، اه .

(٢) هكذا فى الأصل والمعنى ظاهر ، أى لا يمنعنى كون أحد أميراً علىّ من أن لا أنصحه لقولى إنه خير ، فقوله « أن أقول إنه خير » علة متقدمة لقوله « لا أنصح » .

(٣) قال الحافظ : قال المهلب : أرادوا من أسامة أن يكلم عثمان وكان من خاصته وممن يخف عليه فى شأن الوليد لأنه كان ظهر عليه ريح نبيذ وشهر أمره ،

رضى الله عنه لا شك أنه من المبشرين بالجنة إلا أنه ليس معصوما حتى أمن عليه
الخطأ ، فلعل أن تأخذه العصبية والحمية إذا أمرته بشىء مما يخالف طبعه أو يثقل
عليه ، وقد سمعت منه ﷺ ما يدل على أن كثيراً من الأمراء يأمر ولا يأتمر
وينهى ولا ينتهى ، وعثمان رضى الله عنه وإن لم يكن من جملتهم لكنه يخاف عليه
أن تأخذه العصبية لأنه بشر وليس معصوما ، فافهم فإنه دقيق .

وكان أخا عثمان لأمه وكان يستعمله ، فقال أسامة : « قد كلمته سراً دون أن أفتح
باباً » أى باب الإنكار على الأئمة علانية خشية أن تفترق الكلمة ، ثم عرفهم أنه
لايداهن أحداً ولو كان أميراً ، بل ينصح له فى السر جهده ، وذكر لهم قصة الرجل
الذى يطرح فى النار لكونه كان يأمر بالمعروف ولا يفعله ليتبرأ مما ظنوا به من
سكوته عن عثمان ، انتهى . قال الحافظ : وجزمه بأن مراده الكلام مع عثمان فى
شأن الوليد ما عرفت مستنده ، وسياق مسلم من طريق جرير عن الأعمش يدفعه ،
ولفظه عن أبى وائل : « كنا عند أسامة بن زيد فقال له رجل : ما يمنعك أن تدخل
على عثمان » وساق الحديث بمثله ، وجزم الكرمانى بأن المراد أن يكلمه فيما أنكره
الناس على عثمان من تولية أقاربه وغير ذلك مما اشتهر ، وقوله إن السبب فى تحديث
أسامة بذلك ليتبرأ مما ظنوه به ليس بواضح ، بل الذى يظهر أن أسامة كان يخشى
على من ولى ولاية ولو صغرت أنه لا بد له من أن يأمر الرعية بالمعروف وينهاهم عن
المنكر ثم لا يأمن من أن يقع منه تقصير فكان أسامة يرى أن لا يتأمر على أحد ،
وإلى ذلك أشار بقوله : لاأقول للأمير إنه خير الناس ، أى بل غايته أن ينجو كفافاً ،
وقال عياض : مراد أسامة أنه لايفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام ، بل يتلطف
به وينصحه سراً فذلك أجدر بالقبول ، وقوله : لا أقول إلخ ، فيه ذم مداهنة
الأمراء فى الحق وإظهار ما يبطن خلافه كالمتملق بالباطل فأشار أسامة إلى المداراة
المحمودة والمداهنة المذمومة وضابط المداراة أن لا يكون فيها قدح فى الدين والمداهنة
المذمومة أن يكون فيها تزيين القبيح وتصويب الباطل ونحو ذلك ، قال الطبرى :
واختلف السلف فى الأمر بالمعروف ، فقالت طائفة : يجب مطلقاً ، واحتجوا بحديث

(باب صفة [1] إبليس إلخ)

طارق بن شهاب رفعه : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » وبعموم قوله : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » الحديث ، وقال بعضهم : يجب إنكار المنكر ، لكن شرطه أن لا يلحق المنكر بلاء لا قبل له به من قتل ونحوه ، وقال آخرون : ينكر بقلبه لحديث أم سلمة مرفوعا : « يستعمل عليكم أمراء بعدى فمن كره فقد برىء ، ومن أنكر فقد سلم ، ولكن من رضى وتابع » الحديث ، قال : والصواب اعتبار الشرط المذكور ، ويدل عليه حديث : « لا ينبغى لمؤمن أن يذل نفسه » ثم فسره بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيق ، انتهى ملخصاً . وقال غيره : يجب الأمر بالمعروف لمن قدر عليه ولم يخف على نفسه منه ضرراً ، ولو كان الآمر متلبساً بالمعصية لأنه فى الجملة يؤجر على الأمر بالمعروف ولا سيما إن كان مطاعاً ، وأما إثمه الخاص فقد يغفره الله له وقد يؤاخذه به ، وأما من قال : لا يأمر بالمعروف إلا من ليست فيه وصمة ، فإن أراد أنه الأولى فجيد ، وإلا فيستلزم سد باب الأمر إذا لم يكن هناك غيره ، ثم قال الطبري : فإن قيل : كيف صار المأمورون بالمعروف فى حديث أسامة المذكور فى النار ؟ فالجواب أنهم لم يمتثلوا ما أمروا به فعذبوا بمعصيتهم ، وعذب أميرهم بكونه يفعل ما ينهاهم عنه ، وفى الحديث تعظيم الأمراء والأدب معهم وتبليغهم ما يقول الناس فيهم ليكفوا ويأخذوا حذرهم بلطف وحسن تأدية ، انتهى ما فى الفتح . وسيأتى الكلام على قصة الوليد فى مناقب عثمان رضى الله عنه .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول وزدته للتنبيه على تحقيق إبليس ، قال الحافظ : إبليس اسم أعجمى عند الأكثر ، وقيل مشتق من أبلس إذا أيئس ، قال ابن الأنبارى : لو كان عربياً لصرف كإكليل ، وقال الطبرى : إنما لم يصرف وإن كان عربياً لقلة نظيره فى كلام العرب فشبهوه بالعجمى ، وتعقب بأن ذلك ليس من موانع الصرف ، وبأن له نظائر كإخريط وإصليت ، واستبعد كونه مشتقاً أيضا بأنه لو كان كذلك لكان إنما سمى إبليس بعد يأسه من رحمة الله بطرده ولعنه ، وظاهر

. . . .

القرآن أنه يسمى بذلك قبل ذلك ، كذا قيل ولا دلالة فيه لجواز أن يسمى بذلك باعتبار ما سيقع له ، وروى الطبرى وابن أبى الدنيا عن ابن عباس رضى الله عنه قال : كان اسم ابليس حيث كان مع الملائكة عزازيل، ثم إبليس بعد ، وهذا يؤيد ذلك القول، والله أعلم ، وقول البخارى «وجنوده» كأنه يشير بذلك إلى حديث أبى موسى الأشعرى مرفوعاً قال : « إذا أصبح إبليس بث جنده فيقول : من أضل مسلماً ألبسته التاج » الحديث ، أخرجه ابن حبان والحاكم ، ولمسلم من حديث جابر مرفوعا : « عرش إبليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس ، فأعظمهم عنده أعظمهم فتنة » واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد ؟ أو لم يكن منهم أصلا على قولين مشهورين ، اهـ . وحديث مسلم عن جابر ذكره فى المشكاة بلفظ « إن إبليس يضع عرشه على الماء ثم يبعث سراياه يفتنون الناس فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة ، يجىء أحدهم فيقول : فعلت كذا وكذا ، فيقول : ماصنعت شيئاً ثم يجىء أحدهم فيقول : ماتركت حتى فرقت بينه وبين امرأته ، فيدنيه منه ويقول : نعم أنت » اهـ .
قلت : وللجنود لإبليس ذكر فى الآيات والروايات كثيراً كما فى روايات الباب وغيرها ، وقد قال عز اسمه : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » وقال عز اسمه : « فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود إبليس أجمعون » وقال عز اسمه : « وأجلب عليهم بخيلك ورجلك » الآية ، وقال عز اسمه : « وحفظاً من كل شيطان مارد لا يسمّعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً » وقال عز اسمه : « ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين» وغير ذلك من الآيات، وقال العينى : روى مجاهد عن ابن عباس أنه قال : بلغنا أن لإبليس أولاداً كثيرين، واعتماده على خمسة منهم : شبر، وأعور، ومسوط، وداهم، وزلنبور ، وقال مقاتل : لإبليس ألف ولد ينكح نفسه ويلد ويبيض كل يوم ما أراد ، ومن أولاده : المذهب، وخنزب ، وهفاف ، ومرة ، والولهان ، والمتقاضى، وجعل كل واحد منهم على أمر ذكرته فى تاريخى الكبير ، قالوا : باضت ثلاثين بيضة عشرة بالشرق وعشرة بالغرب

قوله : (نخلها كأنها) أى نخل تلك (١) البستانى والحديقة .

وعشرة فى وسط الارض ، وأنه خرج من كل بيض جنس من الشياطين كالعفاريت والغيلان وغيرهم وأسماؤهم مختلفة ، كلهم عدو لبنى آدم أعاذنا الله من شرهم ، ولهم جنود يرسلهم إلى إضلال بنى آدم ، انتهى مختصرا . وبسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية إبليس فى تفسير سورة الكهف فى قوله تعالى : « أفتتخذونه وذريته أولياء » الآية ، ولجنود الشيطان روايات فى باب الوسوسة من كنز العمال (ج ١) .

ثم لايذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب تحت قوله : « قرين » أى فى قوله تعالى : « فهوله قرين » ، اه . وهى آية من سورة الزخرف ليس بوجيه عندى ، فإن القرين ههنا ليس بمعنى شيطان بل بمعنى مصاحب كما لا يخفى ، وقال الحافظ : قوله « قرين » شيطان ، روى ابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله تعالى : « قال قائل منهم إنى كان لى قرين » قال « شيطان » ، اه . والاوجه عند هذا العبد الضعيف أنه إشارة إلى ما فى سورة ق « قال قرينه ربنا ما أطغيته » الآية ، وقد ذكر الإمام البخارى هذا التفسير فى سورتى : والصافات و ق ، ولم يذكره فى سورة الزخرف .

(١) وسيأتى فى باب السحر من كتاب الطب بلفظ : كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين ، قال الحافظ : كذا ههنا ، وفى الرواية التى فى بدء الخلق : نخلها كأنه رؤوس الشياطين ، وفى رواية ابن عيينة وأكثر الرواة عن هشام كان نخلها بغير ذكر رؤوس أولا والتشبيه إنما وقع على رؤوس النخل ، فلذلك أفصح به فى رواية الباب وهو مقدر فى غيرها ، ووقع فى رواية عمرة عن عائشة : « فإذا نخلها الذى يشرب من مائها قد التوى سعفه كأنه رؤوس الشياطين » وقد وقع تشبيه طلع شجرة الزقوم فى القرآن برؤوس الشياطين ، قال الفراء ، وغيره : يحتمل أن يكون شبه طلعها فى قبحه برؤوس الشياطين لأنهـــا موصوفة بالقبح ، ويحتمل أن يكون المراد بالشياطين الحيات ، والعرب تسمى بعض الحيات شيطاناً وهو ثعبان قبيح

قوله : (استخرجته) أى أظهرت (١) أمره للناس .

الوجه اهـ . قال السندى : قوله « كأنه رؤوس الشياطين » هذا هو محل الترجمة حيث يدل على أن الشياطين أجسام لها رؤوس تستقبحها الطباع السليمة يشبه بها الشيء الكريه المنظر ، وقال المحقق ابن حجر وغيره : محل الترجمة أن السحر إنما يتم باستعانة الشياطين على ذلك ، وقد أشكل ذلك على بعض الشراح ، ولعل ما ذكرنا أوضح وأقطع لتوهم الإشكال ، اهـ .

(١) أوله الشيخ قدس سره بذلك إشارة إلى الجمع بين روايات الاستخراج وعدمه ، فكأن الشيخ قدس سره أشار بذلك إلى أن روايات عدم الاستخراج محمولة على عدم الإظهار للناس ، والروايات المثبتة للإخراج محمولة على إخراج المشط والمشاقة وغيرهما مما سحر فيه ، ويؤيد كلام الشيخ ما حكى الحافظ من رواية وهيب : « قلت يارسول الله فأخرجه الناس » وإليه مال السندى إذ قال : قولها « استخرجته » لعل المراد هل طلبت من الناس إظهار الساحر وإحضاره ليظهروه ويحضروه عندك وليس المراد استخراج السحر ، إذ قد علم فى بعض الروايات أن السحر قد استخرج ، اهـ . وقد ترجم البخارى فى كتاب الطب « باب هل يستخرج السحر ؟ » قال الحافظ : كذا أورد الترجمة بالاستفهام إشارة إلى الاختلاف ، وصدر بما نقله عن سعيد بن المسيب من الجواز إشارة إلى ترجيحه ، ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات فى الاستخراج وعدمه ثم قال : والنظر يقتضى ترجيح رواية سفيان أى المثبتة للاستخراج ، ثم قال ويحتمل أن الاستخراج المنفى فى رواية أبى أسامة غير الاستخراج المثبت فى رواية سفيان ، فالمثبت هو استخراج الجف والمنفى استخراج ماسواه ، وكان السر فى ذلك أن لا يراه الناس فيتعلمه من أراد استعمال السحر ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : فى مشط أى لف المشاقة على المشط ثم وضعه فى طلعة جافة ، وقوله « استخرجته » أى أظهرته إلى الناس وأريته إليهم ليلومن ذلك اليهودى ويصلحونه فيصير ذليلا بين الناس ، وقوله « شراً » لأنه لو رآه الناس يفصحون عنه ثم يتعلمونه فيكون شراً ، اهـ .

قوله : (ثم دفنت البير) أی ما كان (١) استخرجه منه من المشط والمشاطة وغيرها ، وإلا فالبير كانت مملوكة الغير فكيف يتصرف فيها بدفنها ؟

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنی علی القواعد الفقهية ، والرواية صريحة فی دفن البئر وعليه حمل الحافظ ما سيأتی فی كتاب الطب من قولها فأمر بها فدفنت ، قال الحافظ : قوله « فأمر بها » أی البئر فدفنت ، هكذا وقع فی رواية ابن نمير وغيره عن هشام ، وأورده مسلم من طريق أبی أسامة عن هشام عقب رواية ابن نمير ، وقال : لم يقل أبو أسامة فی روايته « فأمر بها فدفنت » قال الحافظ : وكان شيخه لم يذكرها حين حدثه وإلا فقد أوردها البخاری عن عبيد بن إسماعيل عن أبی أسامة كما فی الباب بعده ، وفی مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هورها ، انتهی مختصرا . وقال العينی : وفيه أن آثار الفعل الحرام يجب إزالتها ، انتهی . فلو أريد دفن البئر علی ظاهر الحديث فيمكن التفصی عن إيراد الشيخ قدس سره بما حكی الحافظ عن ابن سعد من مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هور البئر المذكورة وكان يستعذب منها وحفر بئراً أخری فأعانه رسول الله ﷺ فی حفرها ، انتهی . ثم قال الحافظ وقد بين الواقدی السنة التی وقع فيها السحر ، أخرجه عنه ابن سعد قال : « لما رجع رسول الله ﷺ من الحديبية فی ذی الحجة ودخل المحرم من سنة سبع جاءت رؤساء اليهود إلی لبيد بن الأعصم وكان حليفاً فی بنی زريق وكان ساحراً ، فقالوا له : يا أبا الأعصم أنت أسحرنا وقد سحرنا محمدا فلم تصنع شيئاً ونحن نجعل لك جعلا علی أن تسحره لنا سحراً ينكؤه فجعلوا له ثلاثة دنانير » ووقع فی رواية أبی ضمرة عند الإسماعيلی : « فأقام أربعين ليلة » وفی رواية وهيب عن هشام عند أحمد « ستة أشهر » ويمكن الجمع بأن تكون الستة أشهر من ابتداء تغير مزاجه والأربعين يوما من استحكامه ، وقال السهيلی لم أقف فی شیء من الأحاديث المشهورة علی قدر المدة التی مكث النبی ﷺ فيها فی السحر حتی ظفرت به فی جامع معمر عن الزهری أنه لبث ستة أشهر كذا قال ، وقد وجدناه موصولا بإسناد الصحيح فهو المعتمد ، اه .

قوله : (أجاره الله من الشيطان إلخ (١)) وكان النبي ﷺ قد أخبر أنه لا يسلط الشيطان على عمار بن ياسر .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر من سياق الحديث فإن سياق الحديث يدل على أن النبي ﷺ نص على إجارته من الشيطان ، وذكره العيني احتمالا إذ قال : وفي التوضيح يجوز أن يكون قاله أبو الدرداء لقوله ﷺ : « يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، أو يكون شهد له أن الله أجاره من الشيطان ، اهـ . وهذا الثاني هو الأظهر وهو مختار الشيخ قدس سره ، والحديث مختصر سيأتي في كتاب المناقب في « باب مناقب عمار وحذيفة » مفصلا ، قال الحافظ فيه : أما عمار فهو ابن ياسر وأمه سمية بالمهملة مصغراً ، أسلم هو وأبوه قديماً وعذبوا لأجل الإسلام وقتل أبو جهل أمه فكانت أول شهيد في الإسلام ، ومات أبوه قديماً وعاش هو إلى أن قتل بصفين مع علي رضي الله عنه ، وكان قد ولي شيئاً من أمور الكوفة لعمر ، فلهذا نسبه أبو الدرداء إليها ، وقوله « الذي أجاره الله إلخ » زعم ابن التين أن المراد بقوله على لسان نبيه قول النبي ﷺ : « ويح عمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، وهو محتمل ، ويحتمل أن يكون المراد بذلك حديث عائشة مرفوعا : « ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أرشدهما » أخرجه الترمذي ، ولأحمد من حديث ابن مسعود مثله أخرجهما الحاكم ، فكونه يختار أرشد الأمرين دائماً يقتضي أنه قد أجير من الشيطان الذي من شأنه الأمر بالغي ، وروى البزار من حديث عائشة مرفوعا : « ملئ إيماناً إلى مشاشه » يعني عماراً وإسناده صحيح ، ولابن سعد في الطبقات من طريق الحسن : « قال عمار : نزلنا منزلا فأخذت قربتي ودلوي لأستقي فقال النبي ﷺ سيأتيك من يمنعك من الماء ، فلما كنت على رأس الماء إذا رجل أسود كأنه مرس فصرعته فذكر الحديث ، وفيه قول النبي ﷺ : « ذلك الشيطان » ، فلعل ابن مسعود(*) أشار إلى هذه القصة ، ويحتمل أن يكون الإشارة بالإجارة المذكورة إلى ثباته

(*) كذا في الأصل ، والصواب بدله أبو الدرداء كما لا يخفى ١٢ ز .

(فى آذان الكهان) تشبيه(١) لهيئة إدخال المخبرفاه فى أذن المخبر بهيئة اتصال فم القارورة بفم الأخرى حين يلقى ما فى الأولى منهما فى الثانية .

على الإيمان لما أكرهه المشركون على النطق بكلمة الكفر فنزلت فيه : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » وقد جاء فى حديث آخر « إن عماراً ملىء إيماناً إلى مشاشه » أخرجه النسائى بسند صحيح والمشاش(*) بضم الميم ومعجمتين الأولى خفيفة ، وهذه الصفة لاتقع إلا ممن أجاره الله من الشيطان ، اهـ . قلت : ولا أدرى ما المانع من حمل الحديث على ظاهره وأى فاقة إلى الاستنباط من الروايات ، وقد قال الحافظ فى موضع آخر : قوله « الذى أجاره الله من الشيطان » يشعر بأن له مزية بذلك على غيره ، ومقتضاه أن للشيطان تسلطاً على من لم يجره الله منه ، اهـ.

(١) اختلفوا فى وجه التشبيه فى ذلك ، وما اختاره الشيخ هو مختار الخطابى كما سيأتى ، وبه جزم شيخ الإسلام زكريا الأنصارى كما فى هامش النسخة المصرية من القسطلانى إذ قال يريد به تطبيق رأس القارورة برأس الوعاء الذى يفرغ منها فيه ، اهـ . واختلفت ألفاظ الروايات أيضاً فى ذلك ، وسيأتى فى باب الكهانة من كتاب الطب بلفظ : فيقرها فى أذن وليه ، قال الحافظ : بفتح أوله وثانيه وتشديد الراء أى يصبها ، تقول : قررت على رأسه دلواً إذا صببته ، فكأنه صب فى أذنه ذلك الكلام ، قال القرطبى : ويصح أن يقال : المعنى ألقاه فى أذنه بصوت ، يقال : قرالطائر إذا صوت ، ووقع فى رواية يونس فيقرقرها أى يرددها ، يقال قرقرت الدجاجة تقرقر قرقرة إذا رددت صوتها ، قال الخطابى : المعنى أن الجنى إذا ألقى الكلمة لوليه تسامع بها الشياطين فتناقلوها كما إذا صوتت الدجاجة فسمعها الدجاج فجاوبتها ، وتعقبه القرطبى بأن الأشبه بمساق الحديث أن الجنى يلقى الكلمة إلى وليه بصوت خفى متراجع له زمزمة ويرجعه له ، فلذلك يقع كلام الكهان على هذا النمط ، وقوله فى رواية يونس : كقرقرة الدجاجة يعنى الطائر المعروف ، ودالها

(*) هى رؤس عظام لينة يمكن مضغها منه « ملىء عمار إلى مشاشه » كذا فى المجمع ١٢ ز

. . . .

مثلثة والأشهر فيها الفتح ، ووقع فى رواية المستملى : الزجاجة بالزاى المضمومة ، وأنكرها الدارقطنى وعدها فى التصحيف ، لكن وقع فى حديث الباب من وجه آخر تقدم فى « باب ذكر الملائكة » فى كتاب بدء الخلق : فيقرها فى أذنه كما تقر القارورة ، وشرحوه على أن معناه كما يسمع صوت الزجاجة إذا حلت على شىء أو ألقى فيها شىء ، وقال القابسى: المعنى أنه يكون لما يلقيه الجنى إلى الكاهن حس كحس القارورة إذا حركت باليد أو على الصفا ، وقال الخطابى : المعنى أنه يطبق به كما يطبق رأس القارورة برأس الوعاء الذى يفرغ فيه منها ما فيها ، وأغرب شارح المصابيح التوربشتى فقال : الرواية بالزاى أحوط لما ثبت فى الرواية الأخرى كما تقر القارورة ، واستعمال قرفى ذلك شائع ، بخلاف ما فسروا عليه الحديث فإنه غير مشهور لم نجد له شاهداً فى كلامهم ، فدل على أن الرواية بالدال تصحيف أو غلط من السامع ، وتعقبه الطيبى فقال : لاريب أن قوله قرقر الدجاجة مفعول مطلق وفيه معنى التشبيه ، فكما يصح أن يشبه إيراد ما اختطفه من الكلام فى أذن الكاهن بصب الماء فى القارورة يصح أن يشبه ترديد الكلام فى أذنه بترديد الدجاجة فى أذن صواحباتها وهذا مشاهد ، ترى الديك إذا رأى شيئاً ينكره يقرقر فتسمعه الدجاج فتجتمع وتقرقر معه ، وباب التشبيه واسع لا يفتقر إلى العلاقة غير أن الاختطاف مستعار للكلام من فعل الطير كما قال الله تعالى : « فتخطفه الطير » فيكون ذكر الدجاجة ههنا أنسب من ذكر الزجاجة لحصول الترشيح فى الاستعارة ، قال الحافظ : ويؤيده دعوى الدارقطنى وهو إمام الفن أن الذى بالزاى تصحيف ، وإن كنا ما قبلنا ذلك فلا أقل أن يكون أرجح ، اه . وفى العينى قال الخطابى : الصواب الزجاجة ليلائم معنى القارورة الذى فى الحديث الآخر ، وتكون إضافة القرقرة إلى المفعول فيه نحو مكر الليل ، اه . قلت : والحديث أخرجه البخارى بمواضع عديدة منها حديث الباب بلفظ القارورة ، وفى كتاب الأدب فى « باب قول الرجل ليس بشىء » بلفظ الدجاجة بالدال المهملة ،

قوله : (أخراكم) وكان[١] ذلك خداعا منه ليخالط بعضهم ببعض فكان كذلك .

قوله : (أنت أفظ[٢] وأغلظ) ولما كان يتوهم منه الفظ والغلظ المذمومان

وفى كتاب التوحيد فى « باب قراءة الفاجر والمنافق » بلفظ الدجاجة فى المتن بالدال المهملة ، وفى نسخة الحاشية بالزاى المعجمة ، عزاه القسطلانى لأبى ذر عن المستملى فتأمل . ولا يذهب عليك أن ما فى نسخة القسطلانى التى بأيدينا برواية أبى ذرعن المستملى وهكذا فى الفتح ، ولم يتعرض له العينى ، فما فى نسخة الحاشية عن القسطلانى بلفظ لأبى ذر عن الكشميهنى ، اه . لعله غلط من الناسخ .

(١) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : ومراده عليه اللعنة تغليطهم ليقاتل المسلمون بعضهم بعضاً فرجعت أولاهم قاصدين لقتال أخراهم ظانين أنهم من المشركين ، اه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : تعالى « أخراكم » أى احترزوا من جهة أخراكم وهى كلمة تقال لمن يخشى أن يؤتى عند القتال من ورائه ، وكان ذلك لما ترك الرماة مكانهم ودخلوا ينتهبون عسكر المشركين ، وقوله « فاجتلدت هى وأخراهم » أى وهم يظنون أنهم من العدو ، وقد تقدم بيان ذلك من حديث ابن عباس رضى الله عنه الذى أخرجه أحمد والحاكم وأنهم لما رجعوا اختلطوا بالمشركين والتبس العسكران فلم يتميزوا فوقع القتل على المسلمين بعضهم من بعض ، اه . وأشار بحديث ابن عباس ما ذكره قبل ذلك فقال : وفى حديث ابن عباس رضى الله عنه : « فلما غنم رسول الله ﷺ وأباحوا عسكر المشركين انكفت الرماة جميعاً فدخلوا فى العسكر ينتهبون وقد التفت صفوف أصحاب رسول الله ﷺ هكذا وشبك بين أصابعه » الحديث .

(٢) قال الحافظ أفظ وأغلظ بالمعجمتين بصيغة أفعل التفضيل من الفظاظة والغلظة وهو يقتضى الشركة فى أصل الفعل ، ويعارضه قوله تعالى : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » فإنه يقتضى أنه لم يكن فظاً ولا غليظاً ، والجواب

دفعه(١) للنبي ﷺ وبين أن فظاظته وغلظه من الصفات المحمودة الحسنة فإن الشدة فى الدين من دأب الصالحين .

أن الذى فى الآية يقتضى نفى وجود ذلك له صفة لازمة فلا يستلزم ما فى الحديث ذلك ، بل مجرد وجود الصفة له فى بعض الأحوال وهو عند إنكار المنكر مثلا والله أعلم ، وجوز بعضهم بأن الأفظ هنا بمعنى الفظ وفيه نظر للتصريح بالترجيح المقتضى لحمل أفعل على بابه ، وكان النبى ﷺ لا يواجه أحداً بما يكره إلا فى حق من حقوق الله تعالى ، وكان عمر رضى الله عنه يبالغ فى الزجر عن المكروهات مطلقاً وطلب المندوبات ، فلهذا قال النسوة له ذلك ، اهـ . قال العينى : ولا يلزم من الحديث إلا نفس الفظاظة والغلظة وهو أعم من كونه فظاً غليظاً لأنهما صفة شبهة يدلان على الثبوت والعام لا يستلزم الخاص ، أو الأفعل ليس بمعنى الزيادة ، هذا كله كلام الكرمانى وفى النفس منه قلق ، والأوجه أن يقال إنه على المفاضلة والقدر الذى فى رسول الله ﷺ هو ما كان إغلاظه على الكفار والمنافقين ، قال تعالى : « واغلظ عليهم » ، اهـ . وبسط القسطلانى الكلام على ذلك أشد البسط .

(١) وبه جزم صاحب «الخير الجارى» كما فى هامش البخارى إذ قال : أشار ﷺ به أن كونه فظاً غليظاً إنما هو فى الدين وصلباً فيه ، وليس كونه فظاً من تصرف الشيطان ففيه تسلية لعمر رضى الله عنه دفع لتوهم خلافه له ، اهـ . وسيأتى الحديث فى مناقب عمر رضى الله عنه وفيه زيادة من قوله ﷺ : « إيها يا ابن الخطاب ، والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان » الحديث ، وبسط الحافظ الكلام فى لغة إيها ، ثم قال : وقال الطيبى الأمر بتوقيره ﷺ مطلوب لذاته تحمد الزيادة منه فكان قوله ﷺ إيه استزادة منه فى طلب توقيره ، ولذلك عقبه بقوله : « والذى نفسى بيده إلخ » ، فإنه يشعر بأنه رضى مقالته وحمد فعاله ، وفى الحديث فضيلة عظيمة لعمر رضى الله عنه تقتضى أن الشيطان لا سبيل له عليه ، لا أن ذلك يقتضى بوجود العصمة ، إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان منه أن يشاركه فى طريق

. . . .

يسلكهما ، ولا يمنع ذلك من وسوسة له بحسب ما تصل إليه قدرته ، فإن قيل عدم تسليطه عليه بالوسوسة يؤخذ بطريق مفهوم الموافقة ، لأنه إذا منع من السلوك فى طريق فأولى أن لا يلابسه بحيث يتمكن من وسوسة له ، فيمكن أن يكون حفظ من الشيطان ، ولا يلزم من ذلك ثبوت العصمة له لأنها فى حق النبي واجبة وفى حق غيره ممكنة ، ووقع فى حديث حفصة عند الطبرانى فى الأوسط بلفظ : « إن الشيطان لا يلقى عمر رضى الله عنه منذ أسلم الآخر لوجهه » وهذا دال على صلابته فى الدين واستمرار حاله على الجد الصرف والحق المحض ، وقال النووى : هذا الحديث محمول على ظاهره ، وأن الشيطان يهرب إذا رآه ، وقال عياض : يحتمل أن يكون ذلك على سبيل ضرب المثل وأن عمر رضى الله عنه فارق سبيل الشيطان وسلك طريق السداد فخالف كل ما يحبه الشيطان ، والأول أولى ، انتهى . قال : يعنى فيه فضيلة عظيمة لعمر لأن هذا الكلام يقتضى أن لا سبيل للشيطان عليه ، إلا أن ذلك لا يقتضى وجوب العصمة إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان من أن يشاركه فى طريق ، ولا يمنع ذلك من وسوسته له ، هكذا قرره بعضهم ، وهذا موضع تأمل لأن عدم سلوكه فى الطريق الذى يسلك فيه عمر إنما كان لأجل خوفه لا لأجل معنى آخر ، والدليل عليه رواية الطبرانى فى الأوسط المذكورة ، فالذى يكون حاله مع عمر هكذا كيف لا يمنع من الوصول إليه لأجل الوسوسة ؟ وتمكن الشيطان من وسوسة بنى آدم ما هو إلا بأنه يجرى فى عروق بنى آدم مثل ما يجرى الدم ، فالذى يهرب منه ويخر على وجهه إذا رآه كيف يجد طريقا إليه ؟ وما ذلك إلا خاصة له وضعها الله فيه فضلا منه وكرما ، وبهذا لا تدعى العصمة لأنها من خواص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى اعترض الروافض بأن فى كتب أهل السنة تفضيل عمر على النبي ﷺ حيث قالوا واعتقدوا بوسوسة الشيطان النبي وههنا نقلوا حديث « ما لقيك إلخ » فى حق عمر ، ويجاب لهم إلزاما أن عماراً صحابى جليل الشأن عندكم ، والحديث السابق فى شأن عمار ، أعنى

(باب ذكر الجن (١) وثوابهم إلخ)

لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوهم أن الجن ليس منهم إلا الشر، لأن الشيطان هو الجن دفعه بأنهم مكلفون مثل الإنس فطيعهم مثاب (٢) وعاصيهم

«أجاره الله من الشيطان، ثابت فى كتبكم كما فى الكلينى وهو معتمد كتبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا؟ اهـ.

(١) قال الحافظ: «أشار بهذه الترجمة إلى إثبات وجود الجن وإلى كونهم مكلفين، فأما إثبات وجودهم فقد نقل إمام الحرمين فى الشامل عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية أنهم أنكروا وجودهم رأساً، قال: ولا يتعجب ممن أنكر ذلك من غير المشرعين، إنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة، قال: وليس فى قضية العقل ما يقدح فى إثباته، قال القاضى أبو بكر: وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن، ومنه من يثبتهم وينفى تسلطهم على الإنس» وقال عبد الجبار المعتزلى: الدليل على إثباتهم السمع دون العقل إلى آخر ما بسط فى وجودهم، وفى أنهم من أى شىء خلقوا، وهل يأكلون ويشربون ويتناكحون أم لا؟ وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط، ثم قال الحافظ: وأما كونهم مكلفين فقد قال ابن عبد البر: الجن عند الجماعة مكلفون، وقال عبد الجبار: لا نعلم خلافاً بين أهل النظر فى ذلك إلا ما حكى عن بعض الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وليسوا مكلفين إلى آخر ما بسط من الاختلاف فى أنه: هل كان فيهم نبى أم لا؟ مع اتفاقهم على أن نبينا ﷺ بعث إلى الجن والإنس، وهذا مما فضل به على الأنبياء، انتهى مختصراً.

(٢) فقد قال الحافظ: أما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من أثبت تكليفهم أنهم يعاقبون على المعاصى واختلف هل يثابون؟ فروى الطبرى وابن أبى حاتم من طريق أبى الزناد موقوفا قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار

. . . .

النار قال الله لمؤمن الجن وسائر الامم أي من غير الإنس : كونوا تراباً ، فحينئذ يقول الكافر : « ياليتنى كنت تراباً » وروى ابن أبى الدنيا عن ليث بن أبى سليم قال: ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، وروى عن أبى حنيفة رحمه الله نحو هذا القول ، وذهب الجمهور إلى أنهم يثابون على الطاعة ، وهو قول الأئمة الثلاثة والأوزاعى وأبى يوسف ومحمد ، ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الإنس على أربعة أقوال : أحدها نعم وهو قول الأكثر ، وثانيها يكونون فى ربض الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة ، وثالثها أنهم أصحاب الأعراف ، ورابعها التوقف عن الجواب ، إلى آخر ما ذكر من دلائل الجمهور ، وبسط العينى الأبحاث العديدة فى مسائل الجن ومن جملتها قال : النوع الثامن فى بيان تكليف الجن ، قال أبو عمر الجن عند الجماعة مكلفون ، وذكر عن الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وأنهم ليسوا بمكلفين ، وعلى القول بتكليفهم هل لهم ثواب وعليهم عتاب أم لا ؟ واختلف العلماء فيه على قولين فقيل : لا ثواب لهم إلا النجاة من النار ، ثم يقال لهم كونوا تراباً مثل للبهائم وهو قول أبى حنيفة حكاه ابن حزم وغيره عنه ، وقال ابن أبى الدنيا بسنده إلى سفيان الثورى عن ليث بن أبى سليم قال : « ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، القول الثانى أنهم يثابون على الطاعة ويعاقبون على المعصية وهو قول مالك والأوزاعى وأبى يوسف ومحمد ، ونقل أيضاً عن الشافعى وأحمد ، وسئل ابن عباس رضى الله عنه فقال : نعم لهم ثواب وعليهم عقاب ، واتفق العلماء على أن كافر الجن يعذب فى الآخرة لقوله تعالى : « النار مثواكم » واختلفوا فى مؤمنى الجن هل يدخلون الجنة على أربعة أقوال الجمهور : على أنهم يدخلونها ، حكاه ابن حزم فى الملل عن ابن أبى ليلى وأبى يوسف وجمهور الناس ، قال : وبه نقول ، وذهب الحارث المحاسبى إلى أنهم يدخلونها ، نراهم يوم القيامة ولا يروننا عكس ما كانوا عليه فى الدنيا . القول الثانى: أنهم لا يدخلون الجنة بل يكونون فى ربضها يراهم الإنس من حيث لا يرونهم ، وهذا القول مأثور عن مالك والشافعى

معذب والشيطان (١) وإن كان منهم فإنه رجم لشيطنته وعصيانه لا لكونه من الجن.

قوله : (ولقد علمت الجنة أنهم إلخ) ولو كانوا (٢) أصهاره تبارك وتعالى لما كان الأمر كذلك .

وأحمد وأبو يوسف ومحمد ، حكاه ابن تيمية وهو خلاف ماحكاه ابن حزم ، القول الثالث : أنهم على الأعراف . والرابع : الوقف . انتهى مختصراً . وعلم من ذلك أن ما قرره الشيخ مبنى على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الإمام أبي حنيفة ، ولعل مأخذ قول الإمام ما فى سورة الأحقاف : « يا قومنا أجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم » ، فإنه رتب فيه على الإيمان وإجابة داعى الله الإجارة من النار فقط .

(١) كما هو نص قوله عز اسمه فى سورة الكهف : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » الآية ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال العلامة السيوطى : فى مبدأ البقرة فى قوله تعالى : « فسجدوا إلا إبليس » هو أبو الجن كان بين الملائكة ، قال صاحب الجمل : هكذا فى خط الشيخ المصنف بين الملائكة وهو تابع فى ذلك للشيخ فى سورة طه وغيرها ، وقضية كلامهما أنه ليس من الملائكة ، وصرح بذلك فى الكشاف فقال : كان جنياً واحداً بين أظهر ألوف من الملائكة مغموراً بينهم فغلبوا عليه فى قوله : « فسجدوا » لكن أكثر المفسرين كالبغوى والواحدى والقاضى على أنه كان من الملائكة وإلا لم يتناوله أمرهم ولم يصح استثناؤه منهم ، قالوا : ولا يرد على ذلك قوله تعالى « إلا إبليس كان من الجن » لجواز أن يقال كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعاً . أو لأن الملائكة قد يسمون جناً لاختفائهم ، والحاصل أن ما ذكروه محاولة على جعل الاستثناء متصلا وهو الأصل ، وما ذكره الشيخان محاولة على أنه منقطع فلا حاجة إلى التأويل لكنه خلاف الأصل ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من تفسير الآية هو أقرب من ألفاظ الآية

. . . .

الشريفة ، وإليه يظهر ميل الإمام البخارى إذ ذكره فى « باب ثواب الجن وعقابهم » وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال قوله علمت الجن أنهم سيحضرون للحساب : هذا هو المتعلق بالترجمة ، اه . وبه فسر الآية المحققون من المترجمين للقرآن المجيد ، ففى ترجمة الشاه رفيع الدين رحمه الله إذ قال : أور ثابت كيا أنهون نى درميان خدا كى أور درميان جنون كى ناتا أور تحقيق جانتى هين جن تحقيق وه ألبته حاضر كئى جائين كى ، اه . وفى ترجمة شيخ الهند رحمه الله تعالى : أور تهيرايا أنهون نى خدامين أور جنون مين ناتا أورجنون كوتو معلوم هى كه تحقيق وه بكرى هوئى آئين كى ، اه . وفى حواشيه يعنى أحمقون نى جنون كى ساته معاذ الله دامادى كارشتة قائم كيا سبحان الله كياباتين كرتى هين ذرا ان جنون سى بوجه آؤكه وه خودابنى نسبت كيا سمجهتى هين ، ان كو معلوم هى كه دوسرى مجرمون كى طرح وه بهى الله كى يهان بكرى هوئى آئين كى ، كيادامادكاسسرال كى ساته يهى معامله هوتاهى ، اه . وفى بيان القرآن للشيخ التهانوى رحمه الله : ان لوكون نى الله مين أور جنات مين رشة دارى قرار دى هى) جن كابطلان أور بهى ظاهر هى ، كيونكه بى بى جس كام كى هوتى هى اس سى حق تعالى منزه هى أور جب زوجيت محال هى تو صهريت جواسكى فرع هى نيز محال هى (أور جس) جس كو يه لوك خدا كاشريك تهيراره هين أن كى تو يه كيفيت هى كه ان مين (جو جنات) هين خود (ان كا يه عقيده هى) كه ان مين جو كافر هين (وه) عذاب مين (كرفتار هون كى) انتهى مختصرا . وإليه مال شيخ الإسلام فى شرحه إذ ترجم بقوله هر آئينه بتحقيق دانسته اند جنيان كه بتحقيق ايشان هر آئينه حاضر كرده شدكان باشند براى عذاب ، اه . وخالفهم صاحب الجلالين إذ قال : (وجعلوا) أى المشركون (بينه) تعالى (وبين الجنة) أى الملائكة لاجتنانهم عن الأبصار (نسباً) لقولهم إنها بنات الله (ولقد علمت الجنة) أى الملائكة (أنهم) أى قائلى ذلك (لمحضرون) للنار يعذبون فيها أى الكفرة لمحضرون النار لكنبهم فى قولهم

قوله : (جن ولا إنس فيه) إثبات الجن وأن (١) منهم مسلمين ، فإن الشهادة للغير فرع كونه ناجياً زكياً غير مأخوذ .

(باب قول الله عز وجل وبث فيها (٢) إلخ)

ولما كانت العادة جارية بأن العظيم لا ينسب إليه الحقير ، وقد كانت الفلاسفة

ذلك ، انتهى بزيادة من الجمل . وقال الرازى فى تفسيره : اختلفوا فى المراد بالجنة على وجوه : الأول قال مقاتل : أثبتوا نسباً بين الله تعالى وبين الملائكة حين زعموا أنهم بنات الله ، وعلى هذا القول فالجنة هم الملائكة ، سموا جناً لاجتنانهم عن الأبصار ، وهذا القول عندى مشكل لأنه تعالى أبطل قولهم الملائكة بنات الله ثم عطف عليه قوله : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » ، والعطف يقتضى كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه فوجب أن يكون المراد من هذه الآية غير ما تقدم . الثانى : قال مجاهد قالت كفار قريش : الملائكة بنات الله ، فقال لهم أبو بكر الصديق فمن أمهاتهم ؟ قالوا سروات الجن ، وهذا أيضاً عندى بعيد لأن المصاهرة لا تسمى نسباً ، والثالث روينا فى تفسير قوله تعالى : « وجعلوا لله شركاء الجن » ، أن قوماً من الزنادقة يقولون : الله وإبليس أخوان ، فالله الخير الكريم وإبليس هو الأخ الشرير الخسيس ، فقوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » المراد منه هذا المذهب ، وعندى هـــذا القول أقرب الأقاويل وهو مذهب المجوس القائلين : بيزدان وهومن ، اه . كذا فى الأصل ، والمشهور أهرمن .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى المطابقة أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ : وتبعه القسطلانى : الغرض منه ههنا أنه يدل على أن الجن يحشرون يوم القيامة ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة فى قوله جن وهو أيضا يدل على وجود الجن خلافا لمن أنكر ذلك ، اه .

(٢) قال الحافظ : كأنه أشار إلى سبق خلق الملائكة والجن على الحيوان أو

زعمت أنه تبارك وتعالى لم يخلق إلا(١) العقل الأول وجملة ما يتكون فى عالم الكون والفساد فإنه إلى العقل العاشر ، دفعه بأن كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة

سبق جميع ذلك على خلق آدم، والدابة لغة مادب من الحيوان ، واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى : « ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه » والأول أشهر لقوله تعالى : « مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها » وعرفا ذوات الأربع ، وقيل : يختص بالفرس ، وقيل بالحمار، والمراد ههنا المعنى اللغوى ، وفى حديث أبى هريرة عند مسلم : « إن خلق الدواب كان يوم الأربعاء وهو دال على أن ذلك قبل خلق آدم » اه .
قلت : وأجاد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه بالإشارة إلى الآيات فى الترجمة حيث أشار بها إلى استيعاب جميع أنواع الحيوانات فإنها ثلاثة أنواع : ما يسكن فى الأرض من الحشرات وأشار إليه بذكر الحيات . والثانى : مايدب على الأرض وأشار إليه بقوله : « ومامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها » والثالث مايطير فى الجو وأشار إليه بقوله تعالى : « أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن » ثم قال الحافظ فى قوله تعالى : « إلا هو آخذ بناصيتها » خص الناصية بالذكر على عادة العرب فى ذلك ، تقول : ناصية فلان فى يد فلان إذا كان فى طاعته ، ومن ثم كانوا يجزون ناصية الأسير إذا أطلقوه ، اه .

(١) كما هو المعروف من مزخرفاتهم ، وفى شرح العقائد النسفية هو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لايعلم الجزئيات ولايقدر على أكثر من واحد ، والدهرية أنه لايعلم ذاته والنظام أنه لايقدر على خلق الجهل والقبح إلخ ، وفى محشيه قوله « لايقدر على أكثر من واحد » بمعنى أنه لايمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد، وهو المعلول الأول، هذا هو المشهور ، اه . وبسط فى دستور العلماء الكلام على العقول وقال : إن المشهور أن العقول عشرة ، لكن ذهب المعلم الأول إلى أنها خمسون، وقال الشيخ لم يتبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض فإن كانت كرات منطوية بعدد

مما على الأرض صغيرة أو كانت كبيرة ، حقيرة أو ذات خطر ، فإنما خلقه (١) الله تبارك وتعالى ومنه الخلق والأمر (٢) .

الثوابت فيكون العقول والنفوس أكثر منها بكثير لامحالة ، فكثرة العقول بأية مرتبة كانت إنما تكون بكثرة الحقائق لما قالوا من أن كل حقيقة لا تتعين إلا بتعين واحد تقتضيه ذاتها ، اه . ومحل تفاصيلها كتب الفلسفة ، وذكرها صاحب غياث اللغات مختصراً حاصله : أن العقل قوة فى نفس الإنسان يميز بها دقائق الأشياء وهو المسمى بالنفس الناطقة ، وعند الحكماء يجيء بمعنى الملك ، والمعروف عندهم أنه تعالى وتقدس خلق ملكاً واحداً وهو الذى يقال له العقل الاول ، وهذا الملك خلق ملكا ثانياً والفلك الاول وهذ الملك الثانى خلق ملكا ثالثاً والفلك الثانى وهلم جرا . إلى أن خلق الملك التاسع الملك العاشر والفلك التاسع وهذا الملك العاشر يقال له عندهم العقل الفعال وهو الذى خلق جميع العالم والأشياء كلها ، ويقال إن العقل العاشر هذا هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما صرح بذلك فى المبتدى ، وقال صاحب البرهان : إن العقل الأول هو المسمى بنور محمد وكناية أيضاً عن جبريل عليهما الصلاة والسلام ، انتهى معرباً مختصراً .

(١) فقد قال عز اسمه : « خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » ، وقال عز اسمه : « خالق كل شيء فاعبدوه » ، وقال عز اسمه : « الله الذى خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام » الآية ، وقال عز اسمه : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، قال الحافظ قال الكرمانى : التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه أن يكون الله خالق كل شيء كما صرح به فى الآية الأخرى ، اه . وقال عز اسمه : « هل من خالق غير الله » الآية ، وقال أيضاً : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » ، وغير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على أنه خالق كل شيء .

(٢) فقد قال الله تبارك وتعالى « الله الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » ، ذكر الإمام البخارى هذه الآية فى آخر الكتاب فى « باب قول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون » ، وحكى صاحب الجمل عن الخازن فى قوله تعالى : « ألا له الخلق والأمر » الخلق بمعنى المخلوقات ،

. . . .

والأمر معناه التصرف فى الكائنات، وفى هذه الآية رد على من يقول: إن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات فى هذا العالم، اهـ. وقال الرازى قوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر» إشارة إلى أن كل ما سوى الله تعالى إما من عالم الخلق أو من عالم الأمر، أما الذى هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير وكل ما كان جسماً أو جسمانياً كان مخصوصاً بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريئاً عن الحجمية والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجرام الأفلاك والكواكب التى هى من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الأمر، والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهى ما روى فى الأخبار: «إن لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب» ثم إذا دققت النظر علمت أن عالم الخلق فى تسخير الله وعالم الأمر فى تدبير الله تعالى، واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله تعالى فلهذا المعنى قال: ألا له الخلق والأمر، اهـ مختصراً. وقال صاحب الفيض: اختلفوا فى تحديد عالم الأمر والخلق، قال الغزالى: إن فيه اصطلاحات عديدة فقيل ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق، وما لا تدركه فهو عالم الأمر، وقال الشيخ المجدد السرهندى: إن الذى تحت العرش عالم الخلق وما هو فوقه فعالم الأمر، وقال الشيخ الأكبر: إن ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الأمر وما خلق الشىء من الشىء أعنى بالواسطة فعالم الخلق، فالروح من عالم الأمر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الأمر كالآلات الميكانيكية التى تتخذ من الحديد إذا تعلقت بها الكهربائية تتحرك وتجرى، فهذه أربعة فروق من أربعة أوجه، اهـ. قلت: وإلى الفرق بينهما أشار الإمام البخارى بقوله قال ابن عيينة: بين الله الخلق من الأمر، قال الحافظ: هذا الأثر وصله ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال كنا عند سفيان بن عيينة فقال ألا له الخلق والأمر فالخلق هو المخلوقات والأمر هو الكلام، وبسط الحافظ الكلام على ذلك وقال فى آخره: وقال بعض المفسرين المراد بالأمر

« فتبارك (١) الله أحسن الخالقين » ، ثم إن جميع ما أورده فى الباب من الروايات فقصوده منها أن للدواب ذكراً فيها . غير أن بعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة أزيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب(٢) هنــاك وأورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم أخذ فى سرد الروايات كما كان يسردها وهذا كقوله : باب خير مال (٣) المسلم .

بعد الخلق تصريف الأمور ، وقال بعضهم : المراد بالخلق فى الآية الدنيا ومافيها ، والمراد بالأمر الآخرة وما فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هو كلام الشيخ قدس سره ، ذكره لمناسبة الخلق اقتباساً من الآية الأخرى التى فى أول سورة المؤمنون ، والآية التى فيه الخلق والأمر سياقها « تبارك الله رب العالمين » كما تقدم فى القول السابق .

(٢) هو أصل مطرد من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة وهو الأصل السادس منها .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولايحتاج عليه إلى تغليط النساخ كما فعله الشراح ، فقد قال الحافظ بعد ذكر حديث أبى سعيد الخدرى تنبيهان :

الأول : ذكر المزى فى الأطراف تبعاً لأبى مسعود أن البخارى أورد الحديث من هذه الطريق فى الجزية وهو وهم وإنما هو فى بدأ الخلق .

الثانى : وقع فى أكثر الروايات قبل حديث أبى سعيد هذا « باب خير مال المسلم إلخ » وسقطت هذه الترجمة من رواية النسفى ولم يذكرها الإسماعيلى أيضاً وهو اللائق بالحال ، لأن الأحاديث التى تلى حديث أبى سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم إلا حديث أبى هريرة المذكور بعده ، اه . وذكر العينى بعد حديث أبى سعيد : مطابقته للترجمة ظاهر ، وقال بعد حديث أبى هريرة المذكور بعد ذلك : مطابقته للترجمة فى قوله « فى الغنم » وقال بعد الحديث الثالث حديث أبى مسعود : هــذا الحديث وما بعده من الأحاديث ليس بينهما وبين الترجمة المذكورة مطابقة ، وإنما

وقوله باب(١) خمس من الدواب ، فإنهما لما تضمنا فائدة كثيرة الاعتناء نبه عليهما بلفظ الباب فافهم .

قوله : (رأس الكفر نحو المشرق) إشارة (٢) إلى ربيعة ومضر ولم تكونا

كان اللائق أن تكون هذه الترجمة لحديث ابن مسعود وأبى هريرة فقط ، لأن فيهما ذكر الغنم والبقية كان ينبغى أن تكون فى الترجمة التى هى « باب قول الله تعالى: وبث فيها من كل دابة » لوجود المطابقة فيها ، قيل : ولهذا سقطت هذه الترجمة من رواية النسفى ولم يذكرها أيضاً الإسماعيلى ، اه . وأنت خبير بأن حديث أبى هريرة أيضاً لامناسبة له بالترجمة إلا فى ذكر لفظ الغنم فقط والترجمة «خير مال المسلم إلخ» فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) وجعل الشراح هذا الباب أيضاً الأولى بالحذف ، فقد قال الحافظ : وقع فى رواية السرخسى : « باب إذا وقع الذباب فى شراب أحدكم إلخ » ولا معنى لذكره ههنا ، ووقع عنده أيضاً « باب خمس من الدواب إلخ » وسقط من رواية غيره وهو أولى ، اه . وهكذا قال العينى فى « باب إذا وقع الذباب إلخ » إنما وقع ههنا فى رواية أبى ذر عن بعض شيوخه وحذف عند الباقين ، وحذفه أولى لأن الأحاديث التى تأتى بعد هذا الحديث لا تعلق لها بذلك ولا مطابقة بينها وبين هذه الترجمة كما ترى ، اه .

(٢) ما ذكره الشيخ ههنا ذكره فى الكوكب بشىء من البسط إذ قال : قوله « الكفر من قبل المشرق » ولقد كانت القبائل اليمنيون سارعوا إلى الإسلام كأسلم وغفار وغيرها ، وأبطأ أهل الشرق كمضر وغيرها مع ما يظهر فيما بعد من تفاوت بينهما ، فإن خروج الدجال على أهل المدينة يكون من قبل المشرق ، واليمنيون يقابلونه ما لا يقابله من سواه ، فلذلك قال النبى ﷺ فى كلا الفريقين أهل الشرق واليمن ما يبين حالهم ، اه . واختلفوا فى مصداق أهل الشرق فى حديث الباب ،

. . . .

ويؤيد ما أفاده الشيخ من حمله على ربيعة ومضر ، قال الكرمانى فى حديث أبى مسعود الآتى : قوله « الفدادون » أى المصوتون عند أذناب الإبل هو فى جهة المشرق حيث مسكن القبيلتين ربيعة ومضر ، اهـ . ويؤيده أيضاً ما تقدم فى صفة الصلاة فى « باب يهوى بالتكبير حين يسجد » قال أبو هريرة : « وكان رسول الله ﷺ حين يرفع رأسه يقول » الحديث ، وفيه : « اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام » وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، اهـ .
وقال الحافظ فى حديث البـــاب : قوله « رأس الكفر نحو المشرق » وفى رواية الكشميهنى « قبل المشرق » وهو بكسر القاف وفتح الموحدة ، أى من جهته ، وفى ذلك إشارة إلى شدة كفر المجوس ، لأن مملكة الفرس ومن أطاعهم من العرب كانت من جهة المشرق بالنسبة إلى المدينة ، وكانوا فى غاية القوة والتكبر والتجبر حتى مزق ملكهم كتاب النبى ﷺ كما سيأتى فى موضعه ، واستمرت الفتن من قبل المشرق كما سيأتى بيانه واضحاً فى الفتن ، اهـ . وقال فى كتاب الفتن فى « باب قول النبى ﷺ : الفتنة من قبل المشرق » فى حديث ترك الدعاء لأهل نجد ، قال المهلب : وإنما ترك ﷺ الدعاء لأهل المشرق ليضعفوا عن الشر الذى هو موضوع فى جهتهم لاستيلاء الشيطان بالفتن ، وقال غيره : كان أهل المشرق يومئذ أهل كفر فأخبر ﷺ أن الفتنة تكون من تلك الناحية فكان كما أخبر ، وأول الفتن كان من قبل المشرق فكان ذلك سبباً للفرقة بين المسلمين ، وكذلك البدع نشأت من تلك الجهة ، وقال الخطابى : نجد من جهة المشرق ، ومن كان بالمدينة كان نجده بادية العراق ونواحيها وهى مشرق أهل المدينة ، وأصل النجد ما ارتفع من الأرض وهو خلاف الغور فإنه ما انخفض منها ، وتهامة كلها من الغور ، ومكة من تهامة ، قال الحافظ : وعرف بهذا وهاء ما قاله الداودى : إن نجداً من ناحية العراق فإنه توهم أن نجداً موضع مخصوص وليس كذلك ، بل كل شىء ارتفع بالنسبة إلى ما يليه يسمى المرتفع نجداً والمنخفض غوراً ، انتهى مختصراً .

أسلمتا بعد ، وكان كفرهم شديداً تتأذى (١) منهم فرق المسلمين .

قوله : (أفأقرأ التوراة) يعني (٢) بذلك أني لم أقرأ التوراة حتى يتوهم أني علمته ذلك منها ، فلا سبيل إذاً للعلم بها إلا إخباره ﷺ .

وقال القاري : قوله « رأس الكفر نحو المشرق » قال المهلب : أى منه يظهر الكفر والفتن كالدجال ويأجوج ومأجوج وغيرهما ، وقال النووى : المراد باختصاص المشرق به مزيد تسلط الشيطان على أهل المشرق وكان ذلك فى عهده ﷺ ، ويكون حين يخرج الدجال من المشرق فإنه منشأ الفتن العظيمة ومثار الكفر الترك ، وقال السيوطى نقلا عن الباجى : يحتمل أن يريد فارس وأن يريد نجداً ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وما اخترت فيه أن ههنا حديثين مختلفين أحدهما الفتن ههنا وأشار إلى المشرق ، والمراد بها الفتن التى وقعت من زمان عثمان رضى الله عنه فإن وقعة الجمل والصفين ثم ظهور الحجاج فى أرض العراق وما وراءها من المشرق كما بسط فى الأوجز ، وأما الحديث الثانى الذى فيه « حيث يطلع قرن الشيطان » فالمراد به خروج الدجال وهو المشار إليه فى حديث عائشة : « رأس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان » انتهى ملخصاً من الأوجز .

(١) كما تقدم قريباً من حديث أبو هريرة بلفظ : اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وفى حديث وفد عبد القيس : « قالوا يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا فى أشهر الحرام ، بيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر » الحديث ، وغير ذلك من الروايات والواقعات الدالة على مخالفة مضر وشدتهم .

(٢) قال العينى : قوله « أفأقرأ التوراة » الهمزة للاستفهام على سبيل الإنكار ، وفيه تعريض لكعب الأحبار بأنه كان على دين اليهودية قبل الإسلام ، والحاصل أن أبا هريرة قال : أنا أقرأ التوراة حتى أنقل منها ولا أقول إلا من السماع عن

. . . .

رسول الله ﷺ ، انتهى . قال الحافظ : وفى حديث مسلم « أنا نزلت علىّ التوراة » وفيه أن أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب ، وأن الصحابى الذى يكون كذلك إذا أخبر بما لا مجال للرأى والاجتهاد فيه يكون للحديث حكم الرفع ، وفى سكوت كعب عن الرد على أبى هريرة دلالة على تورعه وكأنهما جميعاً لم يبلغهما حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، وقال : « وذكر عند النبى ﷺ القردة والخنازير فقال : إن الله لم يجعل للمسخ نسلا ولا عقباً ، وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك» وعلى هذا يحمل قوله ﷺ لا أراها إلا الفأر وكأنه كان يظن ذلك ، ثم اعلم بأنها ليست هى ، قال ابن قتيبة : إن صح هذا الحديث وإلا فالقردة والخنازير هى الممسوخ بأعيانهما توالدت ، قال الحافظ رحمه الله : الحديث صحيح ، وسيأتى مزيد لذلك فى أواخر حديث الأنبياء ، انتهى . قلت : بسط الكلام على ذلك الحافظ فى آخر أيام الجاهلية قبل «باب مبعث النبى ﷺ فى حديث رجم القردة» قال القسطلانى فى حديث الباب : قد اختلف فى الممسوخ هل يكون له نسل أم لا ؟ فذهب أبو إسحق الزجاج وابن العربى أبو بكر إلى أن الموجود من القردة من نسل الممسوخ تمسكا بحديث الباب ، وقال الجمهور لا وهو المعتمد لحديث ابن مسعود عند مسلم مرفوعا : « إن الله لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلا » وأن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك ، وأجابوا عن حديث الباب بأنه عليه الصلاة والسلام قاله قبل أن يوحى إليه بحقيقة الأمر فى ذلك ولذا لم يجزم به ، بخلاف النفى فإنه جزم به كما فى حديث ابن مسعود ، انتهى . وحكى ابن كثير فى قوله تعالى : « فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين » عن مجاهد قال : مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة وإنما هو مثل ضربه الله « كمثل الحمار يحمل أسفارا » ، وقال هذا سند جيد عن مجاهد وقول غريب خلاف الظاهر من السياق فى هذا المقام وفى غيره ، ثم حكى عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « إنما كان الذين اعتدوا فى السبت فجعلوا قردة فواقا ثم هلكوا

. . . .

ما كان للمسخ نسل » وقال الضحاك عن ابن عباس : « فمسخهم الله قردة بمعصيتهم » قال : ولم يعش مسخ قط فوق ثلاثة أيام ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسل وقد خلق الله القردة والخنازير وسائر الخلق فى الستة أيام التى ذكرها الله فى كتابه ، فمسخ هؤلاء القوم فى صورة القردة وكذلك يفعل بمن يشاء كما يشاء ، ثم بسط أقوال العلماء فى تأييد قول ابن عباس ثم قال : والغرض من هذا السياق عن هؤلاء الأئمة بيان خلاف ما ذهب إليه مجاهد من أن مسخهم إنما كان معنوياً لا صورياً بل الصحيح أنه معنوى صورى ، انتهى . وبسط الطحاوى فى مشكله الكلام على هذه الأحاديث فذكر أولا « باب بيان شكل ما روى عن رسول الله ﷺ فى القردة والخنازير » فذكر فيه حديث ابن مسعود بطرق قال : « سئل رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير أهى مما مسخ ؟ فقال : إن الله لم يهلك قوما أو يمسخ قوما فيجعل لهم نسلا ولا عاقبة ، وأن القردة والخنازير خلقوا قبل ذلك » ثم قال : «فقال قوم فى كتاب الله تعالى : ما يدفع هذه الآثار التى رويتموها فى هذا الباب فى معنى من أهلكه الله أو مسخه أنه لا يكون له نسل ولا عقب ، وهو قوله عز وجل : « وجعل منهم القردة والخنازير » فذكر الله أنه جعلها من القوم الذين سخط عليهم ولعنهم ، وذكره ذلك بالمعرفة لا بالنكرة فكان ذلك كالقردة والخنازير الموجودة لا على من سواها من قردة وخنازير ، ولو كان ذلك على قردة وخنازير سوى الموجودة لذكره على النكرة لا على المعرفة فكان جوابنا لهم فى ذلك أنه قد يجوز أن يكون القردة والخنازير قد كانت قبل ذلك مخلوقة على ما هى عليه كسائر الأشياء المخلوقة على ما هى عليه ، لا ممسوخة من خلق كانت عليه إلى قردة وخنازير وكانت مما تتناسل كسائر المخلوقين سواها ، ثم كان من الله تعالى جعله القردة والخنازير ممن سخط عليه من عباده الذين خرجوا من أمره واعتدوا عن عبادته فمسخهم قردة وخنازير لا تناسل لها ولا أعقاب لها فكانت فى الدنيا ما شاء الله عز وجل كونها فيها ، ثم أفناها بلا أعقاب وبقيت

قوله : (فأحرق بالنار) بإلقاء (١) شيء من الحشيش والهشيم فيه .

القردة والخنازير التي كانت قبل ذلك لم يلحقها مسخ فكان منها التناسل في حياتها والإعقاب بعد موتها ، فبان بحمد الله ونعمته احتمال ما حملنا قول رسول الله ﷺ ما لا يخالف في كتاب الله لها مما توهم هؤلاء الجاهلون أنه يخالفه ، ثم ذكر باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ في خشيته أن تكون الفأرة من الممسوخ وهل كان دفع بعد ذلك تلك الخشية وبان له ﷺ أنها ليست من الممسوخ فذكر حديث أبي هريرة المذكور في البخاري ثم قال : فكان فيما روينا في الباب الذي قبل هذا من قوله ﷺ « إن الله لم يهلك قوماً فيجعل لهم نسلا » ما قد دل أن ما قاله رسول الله ﷺ في الفأر كان منه قبل أن يعلمه الله تعالى ما أعلمه من أنه لا يجعل لمن أهلك نسلا ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله « أمر ببيتها » أي بيت النمل ، وفي رواية الزهري الماضية في الجهاد : فأمر بقرية النمل فأحرقت ، وقرية النمل موضع اجتماعهن ، والعرب تفرق في الأوطان فيقولون لمسكن الإنسان وطن ، ولمسكن الإبل عطن ، وللأسد عرين وغابة ، وللظبي كناس ، وللضب وجار ، وللطائر عش ، وللزنبور كور ، ولليربوع نافق ، وللنمل قرية ، وقوله « هلا نملة واحدة » يجوز فيه النصب على تقدير : فهلا أحرقت نملة واحدة وهي التي آذتك بخلاف غيرها فلم يصدر منها جناية ، واستدل بهذا الحديث على جواز إحراق الحيوان المؤذي بالنار من جهة أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يأت في شرعنا ما يرفعه لكن ورد في شرعنا النهي عن التعذيب بالنار ، قال النووي : هذا الحديث محمول على أنه كان جائزاً في شرع ذلك النبي فإنه لم يقع عليه العتب في الإحراق بل في الزيادة على النملة الواحدة ، وأما في شرعنا فلا يجوز إحراق الحيوان بالنار إلا في القصاص بشرطه ، وكذا لا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس رضي الله عنه في السنن أن النبي ﷺ نهى عن قتل النملة والنحلة ، وقيد غيره كالخطابي النهي عن قتل النمل بالسليماني ، وقال

. . . .

البغوى : النمل الصغير الذى يقال له الذر يجوز قتله ، ونقله صاحب الاستقصاء عن الصميرى وبه جزم الخطابى ، وفى قوله : « إن القتل والإحراق كان جائزاً فى شرع ذلك النبى » نظر ، لأنه لو كان كذلك لم يعاتب أصلا إذا ثبت أن الأذى طبعه ، وقال عياض : فى هـذا الحديث دلالة على جواز قتل كل مؤذ ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قول النووى : لعله كان جائزاً فى شريعة ذلك النبى متعقب بأنه لو كان جائزاً لم يعاتب أصلا ، ولا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس المروى فى السنن ، وكره مالك قتل النمل إلا أن يضر ولا يقدر على دفعه إلا بالقتل ، وقال الدميرى قوله : « هلا نملة واحدة » دليل على جواز قتل المؤذى وكل قتل كان لنفع أو دفع ضر فلا بأس به عند العلماء ، ولم يخص تلك النملة التى لدغت لأنه ليس المراد القصاص ، لأنه لو أراده الله لقال « هلا نملتك التى لدغتك » ولـكن قال : « هلا نملة » فكأن نملة تعم البرىء والجانى ، اهـ . قال الحافظ : يقال إن لهـــذه القصة سبباً وهو أن هذا النبى مر على قرية أهلكها الله تعالى بذنوب أهلها فوقف متعجباً فقال يارب قد كان فيهم صبيان ودواب ومن لم يقترف ذنباً ، ثم نزل تحت شجرة فجرت له هذه القصة فنبهه الله عز وجل على أن الجنس المؤذى يقتل وإن لم يؤذ وتقتل أولاده وإن لم تبلغ الأذى وهذا هو الظاهر ، وإن ثبتت هذه القصة تعين المصير إليه ، والحاصل أنه لم يعاتب إنكاراً لما فعل بل جواباً له وإيضاحاً لحكمة شمول الهلاك لجميع أهل تلك القرية فضرب له المثل بذلك أى إذا اختلط من يستحق الإهلاك بغيره وتعين إهلاك الجميع طريقاً إلى إهلاك المستحق جاز إهلاك الجميع ، ولهذا نظائر كتترس الكفار بالمسلمين وغير ذلك ، وقال الكرمانى: النمل غير مكلف فكيف أشير فى الحديث إلى أنه لو أحرق نملة واحدة جاز ، مع أن القصاص إنما يكون بالمثل لقوله تعالى : وجزاء سيئة سيئة مثلها ، ثم أجاب بتجويز أن التحريق كان جائزاً عنده ، ثم قال يرد عليه : لو كان كذلك لما ذم عليه

. . . .

وأجاب بأنه قد يذم الرفيع القدر على خلاف الأولى ، قال الحافظ : والتعبير بالذم في هذا لا يليق بمقام النبي ، فينبغي أن يعبر بالعتاب ، وقال القرطبي : ظاهر هذا الحديث بأن هذا النبي إنما عاتبه الله حيث انتقم لنفسه بإهلاك جمع آذاه منه واحدة وكان الأولى به الصبر والصفح وكأنه وقع له أن هذا النوع مؤذ كبني آدم ، وحرمة بني آدم أعظم من حرمة الحيوان فلو انفرد هذا النظر ولم ينضم إليه التشفي لم يعاتب ، قال : والذي يؤيد هذا التمسك بأصل عصمة الأنبياء وأنهم أعلم بالله وبأحكامه من غيرهم وأشدهم له خشية ، اهـ . قلت : واختلف في اسم هذا النبي ، قال الحافظ : قيل هو العزير ، وروى الحكيم الترمذي في النوادر أنه موسى عليه السلام ، وبذلك جزم الكلاباذي في معاني الأخبار والقرطبي في التفسير ، اهـ . وهكذا قال العيني ، وقال القسطلاني : هو عزير أو موسى عليهما الصلاة والسلام ، اهـ . وقال القاري في المرقاة : قيل موسى ، وقيل داود عليهما السلام ، اهـ . قال الحافظ :

[تكملة] النمل أعظم الحيوانات حيلة في طلب الرزق ، ومن عجيب أمره أنه إذا وجد شيئاً ولو قل أنذر الباقين ويحتكر في زمن الصيف للشتاء ، وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض وإذا حفر مكانه اتخذها تعاريج لئلا يجري إليها ماء المطر ، وليس في الحيوان ما يحمل أثقل منه غيره والذر في النمل كالزنبور في النحل ، اهـ . زاد العيني : ويحكى أن سليمان عليه الصلاة والسلام سأل نملة : ما يكفيك من الأكل في سنة واحدة ؟ قالت : حبة من القمح فأمر بها فحبست في قارورة ووضع معها حبة قمح فتركها سنة فطلبها ، ففتح فم القارورة فإذا فيها النملة ولم تأكل إلا نصفها ، فقال لها : ماقلت مأكولي حبة قمح في سنة ، فقالت : يانبي الله ، ولكن أنت ملك عظيم الشأن مشتغل بالأمور الكثيرة فخفت أن تنساني سنتين فأكلت نصف القمحة وادخرت نصفها للسنة الأخرى ، فتعجب سليمان عليه الصلاة والسلام من أمرها وإدراكها وليس هذا ببدع منها فانظر ما أخبر الله عنها في سورة

(باب إذا وقع (١) الذباب)

وهذا كالمتقدمين فلا يجب مطابقة الروايات بالترجمة .

النمل ، اهـ . قال القسطلانی : روى الدارقطنی والحاكم من حديث أبی هريرة بما ذكره فی حياة الحيوان أن النبی ﷺ قال : « لا تقتلوا النمل فإن سليمان عليه السلام خرج ذات يوم يستسقی فإذا هو بنملة مستلقية على قفاها رافعة قوائمها تقـــول : « اللهم إنا خلق من خلقك لاغنى لنا عن فضلك ، اللهم لا تؤاخذنا بذنوب عبادك الخاطئين واسقنا مطراً تنبت لنا به شجراً وأطعمنا ثمراً » فقال سليمان عليه الصلاة والسلام لقومه : ارجعوا فقد كفينا وسقيتم بغيركم ، اهـ . والحديث أخرجه فی المشكاة برواية الدارقطنی مختصراً بلفظ : خرج نبی من الأنبياء يستسقی فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها إلى السماء فقال : ارجعوا فقد استجيب لكم من أجل هذه النملة ، اهـ . وقد بسط الطحاوی فی مشكله فی بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ من نهيه عن قتل النملة والنحلة والهدهد والصرد ، وذكر فيه حديث الباب بلفظ « فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح ؟ ثم ذكر حديث استسقاء النملة المذكور ثم قال : ما كان هذا سبيله كان قتله قاطعاً لمثل هذين المعنيين ثم ذكر الحديث المذكور بلفظ « فهلا نملة واحدة » ثم قال : وفيه ما قد دل على إباحة قتل ما قد آذى من النمل ، وفيما قبله النهی عن قتل ما لم يؤذ منها ، انتهى مختصراً . وبسط الدميری فی حياة الحيوان الكلام على النملة بمـــا لا مزيد عليه ، وقال البيض كله بالضاد ، الأبيظ النمل فإنه بالظاء ، وبسط فی الروايات والحكايات الواردة فی النمل فارجع إليه لو شئت .

(١) فقد تقدم الكلام على ذلك مفصلا فی آخر قوله « باب قول الله عز وجل وبث فيها إلخ » وهذا آخر كتاب بدء الخلق ، قد وقع الفراغ من النظر على مسودة

. . . .

لأصل يوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر الله شعبان المعظم سنة ثلاث وثمانين بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية . ثم شرعت فيه بحمد الله تبارك وتعالى وحسن توفيقه بعد الرجوع من زيارة الحرمين الشريفين زادهما الله شرافة وكرامة يوم الأربعاء الثامن عشر من ربيع الأول سنة أربع وثمانين بعد فترة قريب من سبعة أشهر .

[تم بحمد الله وتوفيقه الجزء السابع من لامع الدراري على جامع البخاري ويتلوه الجزء الثامن وأوله « كتاب الأنبياء » إن شاء الله تعالى] .

فهرس الجزء السابع

من لامع الدرارى على جامع البخارى

صفحة — الموضوع

كتاب الشهادات

الصفحة — الموضوع

كتاب الصلح

كتاب الشروط

كتاب الوصايا

كتاب الجهاد

كتاب بدء الخلق